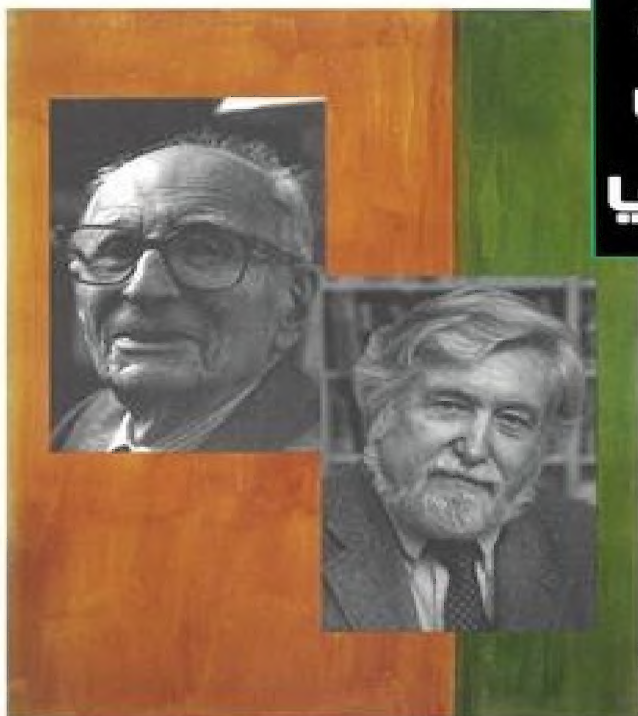
الأنثروبولوجيا

من البنيوية إلى التأويلية

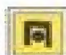
مكتبة
الأدب
المغربي



محمد حبيدة - منسق

عبد الأحد السبتي
عبد الرزاق الدواي
الجيلالي العدناني
خليل السعداني

فاضمة أيت موس
عبد الغني منديب
عبد المنعم الشقيري
لطفي بوشنتوف



أفريقيا الشرق

سامراء

الأنثروبولوجيا
من البنيوية إلى التأويلية

© أفريقيا الشرق 2014
حقوق الطبع محفوظة للناشر
تنسيق : **محمد حبيدة**
عنوان الكتاب : **الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية**
رقم الإيداع القانوني : 2013MO2194
ردمك : 978-9981-25-914-0
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 22 05 - 13 98 25 22 05
الفاكس : 20 29 25 22 05 - 80 00 44 22 05
● النشر والتصفيف : 39، زنقة علي بن أبي طالب - الدار البيضاء
الهاتف : 53/54 67 29 22 05
الفاكس : 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني : E. mail : africorient@yahoo. fr

الأنثروبولوجيا
من البنيوية إلى التأويلية

محمد حبيدة - منسق

عبد الأحد السبتي
عبد الرزاق الدواي
الجيلالي العدناني
خليل السعداني
فاطمة أيت موس
عبد الغني منديب
عبد المنعم الشقيري
لطفي بوشنتوف

أفريقيا الشرق

تقديم

نقدم في هذا الكتاب الجماعي أعمال ملَفَّين حول كل من كلود ليفي ستروس وكليفورد غيرتز، سبق نشرهما على التوالي في العددين العاشر (ربيع 2011) والثاني عشر (ربيع 2012) من مجلة رباط الكتب الإلكترونية. وهما في الأصل ورشتان، الأولى نظمَتها هذه المجلة بتعاون مع مختبر «المغرب والعوالم الغربية» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء / ابن مسيك يوم السبت 29 ماي 2010، تحت عنوان «عودة إلى مدارات حزينة للأنثروبولوجي كلود ليفي ستروس»؛ والثانية نظمَتها بالاشتراك مع مختبر «تاريخ وسوسيولوجيا المغارب» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة يوم السبت 28 ماي 2011، تحت عنوان «كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية». وقد شارك في هذين اللقاءين باحثون ينتمون إلى علوم إنسانية واجتماعية متعددة: أنثروبولوجيا، تاريخ، فلسفة، وهم عبد الأحد السبتي، وفاضمة أيت موس، وعبد الرزاق الدواي، ولطفي بوشنتوف، والجيلالي العدناني، وعبد الغني منديب، وعبد المنعم الشقيري، وخليل السعداني، ومحمد حبيدة.

الأنثروبولوجيا، هذا العلم الفتي الذي لا يتعدى عمره المائة وخمسين سنة، والحامل لمشروع علمي عريض هو علم الإنسان، عرف تطورا كبيرا، من حيث موضوع الدراسة والمنهج وطبيعة السؤال، على مدى القرن العشرين. هذا ما يفسر النظريات العديدة التي أنجبها أنثروبولوجيون أمريكيون وفرنسيون وبريطانيون، والتي كان لها أثر كبير على العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، وفي مقدمتها التاريخ، هذا «العلم» العجوز الذي ما فتئ يتجدد فهمه للإنسان، في ماضيه وحاضره، بانفتاحه على علوم

الإنسان المجاورة. ارتبطت الأنثروبولوجيا، أو بالأحرى الإثنولوجيا، في سياق استكشاف الآخر وإيجاد قواعدَ لفهم هذا الآخر، ببلورة إشكاليات وباراديكمات ونظريات، تعددت وتعاقبت بحسب السياقات التاريخية ودرجات التلاقح مع نتائج الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

وإذا كانت الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية، الأمريكية بالتحديد، قد ظلت قريبة من الأعمال الأدبية، أو ما يعرف بـ «الدراسات الثقافية»، فإن الأنثروبولوجيا في فرنسا التي نشأت من رحم البحث الإثنوغرافي على النحو الذي أسس له مارسيل موس (1872-1950)، قد ارتبطت بمفاهيم العلوم الإنسانية كالتاريخ والفلسفة واللسانيات. ويمثل الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس (1908-2009) حلقة أساسية في ميدان الأنثروبولوجيا، لكونه جمع، من جهة، بين التقليد الفرنسي المرتبط بعلوم الإنسان هذه، ومن جهة ثانية، بين التقليد الأمريكي المتنبه للثقافة، لاسيما تأثير فرانز بُواس، إذ قرأ له كثيرا وتشبع بمفهومه حول نسبية الثقافات وتعرَّف عليه شخصيا بنيويورك. لقد تمكن كلود ليفي ستروس من رسم نظرية جديدة في ميدان الأنثروبولوجيا، هي نظرية البنيوية، بالاستناد إلى أفكار عالم اللسانيات فيرديناند دوسوسير، حول اللغة كبنية من العلامات المترابطة فيما بينها في نسيج من العلاقات المنظّمة، ليتجاوز التحليل الوظيفي لبرونيسلاف مالينوفسكي وإدوارد إيفانس بريتشارد، ويمارس بالتالي تأثيرا كبيرا على مجموع العلوم الإنسانية في أواسط القرن العشرين. ففي أعماله، التي ميَّز فيها بين الإثنوغرافيا (تحري ميداني وجمع المعطيات)، والإثنولوجيا (تحليل المعطيات ومقاربة شمولية لمجتمع ما)، والأنثروبولوجيا (عمل تركيبي مقارِن لمجتمعات متعددة)، تنبَّه ستروس إلى مسألة أساسية وجهت دراسته للمجتمعات المدروسة، ألا وهي الترابطات الحاصلة بين الأفراد والجماعات وآليات التفكير ضمن البنية، كما يظهر في أبحاثه، ولاسيما في «البنيات الأولية للقرابة». ففي هذا الكتاب كما في كتب أخرى، خاصة «**الميثولوجيات**»، و«**التفكير الطبيعي**»، و«**العِرق والتاريخ**»، خلق ليفي ستروس تحولا في النظرة إلى الشعوب التي يقال عنها «بدائية»، حيث يذوب التضاد بين الكونية والاختلاف. لقد أحدثت

البنيوية، كما يقول فرانسوا دوس في كتابه «**تاريخ البنيوية**» انقلابا في التفكير، «إذ مكنت من النظر بمنطق التعدد إلى أنماط الوجود والتفكير، والتأكيد على أن المجتمعات البشرية هي تعابير مليئة بالإنسانية من غير قيمة تراتبية». ويبقى كتاب «**مدارات حزينة**» معبِّرا، من خلال التعلق بهذه الشعوب، عن ارتباط قوي، أو السعي إلى خلق هذا الارتباط، بين البحث بمنهج صارم يهدف إلى فهم هذه الشعوب، وفلسفة تقصد التقريب بين الغرب وبقية الجنس البشري.

لقد خلقت أفكار كلود ليفي ستروس ردود فعل ونقاشات عديدة من قبل المثقفين خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، فمنهم من رَأى فيها نسبيةً ثقافية مهدِّدة، كما عبر عن ذلك روجي كايوا سنة 1955 في مقالة تحت عنوان «**أوهام العد العكسي**»، تعليقا على كتاب «**العرق والتاريخ**» الصادر سنة 1952، ومنهم من نعتها بِـ«**العقلانية المفرطة**»، كَما هو الشأن بالنسبة لكليفورد غيرتز الذي وجه انتقاداته لبنيوية ليفي ستروس انطلاقا من اجتهاداته النظرية والمنهجية التي جنحت بالأنثروبولوجيا نحو الثقافة والتأويل الثقافي.

استطاع الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز (1926-2006)، بفضل انفتاحه العريض على فكر ماكس ڤيبر، الذي يرى أن «الإنسان سجين شبكات من المعاني نسجها بنفسه»، تجديد الأنثروبولوجيا وتحريرها من أشكال التفسير السببي، الاجتماعي أو البنيوي. فقد بلور فكرة رئيسية مفادها أن شبكات المعاني هذه هي التي تشكل الثقافة، وتجعل منها «نسقا» يتجسد في «الرموز المنقولة تاريخيا». وهذا النسق، برأيه، هو «الذي ينظم الحياة الذاتية ويوجه السلوك الخارجي». وتظهر هذه الفكرة، التي تقطع مع تصور الثقافة على الطريقة السوسيولوجية الموروثة عن دوركايم، في الكثير من أعماله، إذ أبان أن تفسير الثقافة هو علم تأويلي يبحث عن معاني، أكثر منه علم تجريبي يبحث عن قواعد. وهذه القناعة هي التي جعلته يصر على ضرورة «الوصف المكثف» للظواهر والمجالات موضوع الملاحظة. لقد ارتبطت أفكار كليفورد غيرتز بالرصيد النظري الذي وفَّره ماكس ڤيبر، لكن أيضا بملاحظاته ومشاهداته الميدانية في بقاع مختلفة من العالم، إذ تأمل

أنظمة الديانات والعقائد وأساليب التفكير والقيم والممارسات التي تتأسس ضمنها ومن خلالها الحياة الاجتماعية، ليخلص إلى نتيجة أساسية، كون أن هذه الأنظمة الثقافية هي التي تضفي المعنى على الوجود في أعين الناس. كما ارتبطت أعمال كليفورد غيرتز بتاريخ الأديان المقارن والدراسات الثقافية، هذا بالإضافة إلى تشبعه بالأدب الذي منحه مساحة من الخيال، خلقت نوعا من التلاقح بين الكتابة الأدبية والكتابة الأنثروبولوجية. وكل هذه الروافد، الفلسفية والتاريخية والأدبية والميدانية، أسست لنظرية تأويلية كان لها كبير الأثر، ليس فقط على ميدان الأنثروبولوجيا، وإنما أيضا على ميادين أخرى في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومعلوم أن كليفورد غيرتز، الذي درّس أفكاره في جامعات شيكاغو، وبيركلي، وبرينستون، قد اشتغل على مجالين اجتماعيين ودينيين وثقافيين هامَّين، يتنافران من حيث النموذج، ويتكاملان من حيث التفسير، وهما إندونيسيا (بالي الهندوسية / «**بالي: تأويل ثقافة**»، 1959-1973، وجافا المسلمة / «**الديانة في جافا**»، 1960) في مرحلة أولى، والمغرب («**سوق صفرو**»، 1979) في مرحلة ثانية. وقد أسست هذه الدراسات، وأعمال أخرى، كـ «**الإسلام الملاحظ**» (1968)، و«**تأويل الثقافات**» (1973)، لمدرسة تأويلية امتدت مع عدد من الأنثروبولوجيين، الأمريكيين بالخصوص، الذين اشتغلوا بدورهم حول المغرب ببلورة «إشكاليات جديدة تتمحور حول نسق جديد من المفاهيم، كالمعنى، والمعرفة المحلية، والمفاوضة، والتدافع، والشبكة الاجتماعية» (حسن رشيق، **القريب والبعيد**، 2012).

من هذا المنطلق يُطرح علينا أكثر من سؤال بخصوص التأثير الذي تركه كليفورد غيرتز فيما يتصل بفهم المجتمع الإسلامي عموما، والمجتمع المغربي على نحو خاص، وطرق اقتحام هذا الفهم، الذي لعبت فيه الأنثروبولوجيا دورا هاما جدا خلال القرن العشرين، ومدى تقاطع هذا الفهم، أو مجابهته، مع الفهم التاريخي الذي يقدمه المؤرخون المغاربة من جهة، والفهم الكولونيالي، التاريخي والسوسيولوجي، كما تركته المدرسة الفرنسية، من جهة أخرى.

محمد حبيدة

القنيطرة، فبراير/شباط 2013

الباب الأول

الأنثروبولوجيا البنيوية

عودة إلى «مدارات حزينة» للأنثروبولوجي كلود ليفي ستروس

لماذا العودة إلى «مدارات حزينة»

لكلود ليفي ستروس؟

محمد حبيدة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / القنيطرة

كتاب «**مدارات حزينة**» للأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس، الصادر عام 1955 عن دار النشر بلُون، ضمن سلسلة «الأرض البشرية»، من الكتب ذات الأهمية القصوى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي صدرت خلال القرن العشرين.

كان هذا الكتاب قد خلَّف عند صدوره أثرا كبيرا في صفوف المثقفين بمختلف تخصصاتهم واهتماماتهم، من فلاسفة وأدباء وعلماء اجتماع ومؤرخين، وغيرهم، ونبَّههم لأهمية الإثنولوجيا، ليس فقط كبحث ميداني، ولكن أيضا كفضاء للتفكير والنقاش. وهذا الأثر المعرفي، الذي شدد عليه المؤرخ الفرنسي جيرار نواربيل في كتاب تحت عنوان «**مساخيط الجمهورية الفرنسية**» (دار النشر فايار، 2005)، ظل يتفاعل في الساحة المعرفية والثقافية في فرنسا، وفي أوربا بشكل عام، حتى مطلع القرن الواحد والعشرين، علما أن هذا الكتاب تُرجم إلى سبعة وعشرين لغة.

لماذا إذن هذه العودة المتكررة لكتاب مدارات حزينة؟ ولماذا عودتنا نحن، كمؤرخين ومثقفين عموما، لهذا الكتاب؟

يمكن الحديث عن ثلاثة مقومات رئيسية ضمنت لكتاب «**مدارات حزينة**» حياة مديدة، وحياة متجددة:

1 - القيمة الأدبية:

فالكتاب يجمع بين ذكريات البحث الميداني حول هنود أمازون البرازيل، والتأملات الفلسفية حول الحضارة البشرية، والتجربة الشخصية التي تمتزج فيها الأسئلة حول الانتقال المعرفي من الفلسفة إلى الإثنولوجيا، وحول الانتقال المهني من الجامعة الفرنسية إلى الجامعة البرازيلية، وحول الغاية، كما يقول صاحب الكتاب، من بحث إثنولوجي في «بقايا بشرية» على بعد آلاف الكيلومترات من البلد الأم. وهذا المزيج صاغه كلود ليفي ستروس بكثير من الإتقان الأدبي، بكثير من الشاعرية، وفي نفس الوقت بقليل من الصرامة العلمية المعهودة في أبحاث العلوم الإنسانية. وهذه النفحة الأدبية التي قوّاها ذلك العمق الفلسفي المرتبط بالتكوين الأصلي للكاتب، هي التي تفسر إقبال جمهور واسع من المثقفين على قراءة هذا الكتاب. فالعديد من المثقفين المعاصرين لهذا النص، من أمثال ريمون آرون، وجورج باطاي، ومشيل ليريس، تشمَّموا فيه رائحة إنسانوية، رائحة أدب الأنوار وفكره المُشرق، فقارنوه بمونتيسكيو، وجون جاك روسو، وشاطوبريون.

2 - القيمة الإثنولوجية:

تظهر هذه القيمة على مستوى المسافة التي خلقها ليفي ستروس بينه وبين الأبحاث الإثنولوجية التقليدية التي تصف أكثر مما تفسر. ومسألة التفسير هذه تكتسي أهمية بالغة، إذ يقول في كتابه أن قيمة علم اجتماعي ما تكمن في قدرته على تخطي عتبة الملاحظة والبحث المونوغرافي، والارتقاء إلى درجة البناء النظري، أي بناء نماذج تفسيرية كبرى، متأثرا، كما صرح بذلك، بفكر كارل ماركس. وفي واقع الأمر كان صاحب كتاب «**مدارات حزينة**»، وعمره آنذاك سبعة وأربعين

سنة، قد قرأ كل ما كتب حول الإثنولوجيا، الأنجلوساكسونية بالدرجة الأولى، مونوغرافيةً ونظريةً، وكان على بيِّنةٍ من مناهج العلوم الإنسانية ومآزقها. وبرأيي يُذكِّر كتاب ليفي ستروس بالفيلم السينمائي «**سيتِزْن كايْن**» الذي أنجزه المخرج الأمريكي أورسن وِيلز سنة 1941، إذ أن هذا المخرج كان قد شاهد كل الأفلام التي راكمتها السينما العالمية إلى ذلك الحين، كما كان على بيِّنةٍ من اتجاهات العمل السينمائي وانحباساتها، فابتكر فيلما جديدا، من حيث السرد السينمائي، وطريقة الفلاشباك، والموسيقى التصويرية. وهذا الاطلاع الواسع على حقل ما، بما يكفي من العمق والتأمل، والإحساس بعدم الرضى على ما هو معروض في الميدان، هو الذي يمنح للمرء القدرة على خلق المسافة اللازمة بين الذات والموضوع، وتجاوز الصيغ المتداولة في هذا الموضوع، وابتكار نص جديد، أو بحث جديد، أو فيلم جديد، أو مسرحية جديدة، أو لوحة جديدة.

3 - القيمة المعرفية الكونية:

قارب ليفي ستروس الحضارة الأوربية بعيدا عن مفهوم المركزية الأوربية، واعتبرها خيارا من بين خيارات أخرى كثيرة أنتجتها البشرية عبر مناطق عديدة من العالم، بصرف النظر عن مسألة التفوق التي تبقى مجرد وهم في نهاية المطاف. فالحضارة، برأيه، لا تقاس بالابتكارات التقنية، وإنما بخصوصيتها وتعايشها مع باقي الحضارات. ولذلك، يرى ليفي ستروس أنه لا وجود لحضارة كونية بالمعنى المطلق للكلمة. فقد أبان أن التفكير ما قبل المنطقي، ليس تفكيرا عشوائيا، بل هو نظام مبني على نحو متباين بالقياس إلى التفكير الأوربي. وقد أكد ليفي ستروس في أكثر من مناسبة على أن «موضوع الأنثروبولوجيا يرتبط في المقام الأول بتفسير هذا التباين». والمطلع على كتاب

«**العرق والتاريخ**» الذي كان قد نشره سنة 1952 يدرك إلى أي حد تندرج هذه الأفكار ضمن تصور متناسق للمعرفة والعالم. وتُفسر ظرفية الخمسينيات هذه المقاربة المتحررة من فكرة التفوق الأوربي، إذ أن الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من حرب باردة، والتقدم الصناعي وما سببه من تدمير جماعي، والثورة الروسية وما خلقته من رعب بيروقراطي، كلها عوامل شككت في مفاهيم التقدم والحرية، وأفقدت الإنسانية إنسانيتها.

واليوم يطرح علينا هذا الكتاب، ومقوماته الأدبية والمعرفية، سؤالا عريضا حول طريقة عملنا، وطريقة مقاربتنا لتخصصاتنا، وطريقة كتابتنا، وضرورة الدفاع المعرفي، وأيضا السياسي، عن قيمة كل حقل من حقول الآداب والعلوم الإنسانية. وهذا السؤال العريض والمتعدد، يبدو ملحا، في الوقت الراهن، أكثر من أي وقت مضى، خاصة في مجتمع مثل مجتمعنا، أصبح فيه الكثير من الناس، من أصحاب القرار ومن غير أصحاب القرار، يشككون في جدوى الآداب والعلوم الإنسانية ويحُطّون من قيمتها.

ونختم بما قاله جيرار نواربيل وهو يتحدث عن مشكلة العلوم الإنسانية هذه، في كتابه «**مساخيط الجمهورية الفرنسية**»: «أعتقد أن كلَّ الجامعيين يجدون أنفسهم أمام ضرورة الدفاع، بشكل أو بآخر، عما يقومون به، كما صنع كلود ليفي ستروس على طريقته الخاصة. وهذه الضرورة ليست خاصة بمجال اشتغالنا. فكل المهن، كما سبق أن تنبه إلى ذلك إميل دوركايم، تقوم بذلك. لكن طبيعة مساهمة العلوم الإنسانية في مجال المعرفة، إذا لم تجد من يدافع عنها [في شكل خطابات حول البحث]، فإنها قد تتعرض للتهميش، والانقراض حتى. على أرض الواقع، يضيف جيرار نواربيل، لا توجد أدنى مصلحة ملموسة من شأنها أن تحمي العلوم الإنسانية من هذا التهديد».

الممارسة الإثنوغرافية
من خلال «مدارات حزينة»

فاضمة أيت موس*
المركز المغربي للعلوم الاجتماعية،
الدار البيضاء.

يمثل كتاب «**مدارات حزينة**» منعطفا في مسار كلود ليفي ستروس المهني، فقد نَشره بعد فشله في الالتحاق بكوليج فرنسا[1]. ولذلك فقد عرض في هذا النص حصيلةً لأعماله، إلى حد ما. والواقع، أنه منذ «**البنيات الأولية للقرابة**»، كان ليفي ستروس قد بدأ يبحث عن نفَس جديد على المستوى العِلمي دون أن يتمكن من تحديد اتجاه محدد». (ديفو / 3 : Desveaux، 2009). ثم إن هذه الحصيلة شملت أيضا تجربته كمنظر لدى اليونسكو[2]. وقد ساهم هذا الكتاب في شهرته خارج الأوساط الأكاديمية، حيث أصبح كاتبا معروفا عالميا، بالإضافة إلى كونه عالِما.

يصعب تصنيف «**مدارات حزينة**» كنص[3]. إنه عبارة عن رواية متشظية تمزج في نفس الوقت بين السيرة الذاتية (قصة تحول ليفي

---

*- ترجمته عن الفرنسية نزهة نجاح | جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

1 - أخفق ليفي ستروس مرتين في الالتحاق بكوليج فرنسا (1949 و1950)، وتم قبوله أخيرا في سنة 1958.

2 - كانت هيئة الأمم المتحدة تطمح لمحاربة الميز العنصري بواسطة «التنمية الثقافية للإنسان»: «لا يتعلق الأمر فقط برفض كل أساس بيولوجي للتفرقة بين البشر، بل أيضا بالتأسيس لحوار بين الثقافات يبنى على المعرفة التامة والمتبادلة والمتساوية» (ديفو، Desveaux 2009 : 3. للمزيد من التفاصيل انظر، ضمن هذا الكتاب، نص عبد الرزاق الدوّاي.

3 - نذكر مثلا أن لجنة جائزة غونكور أرادت تتويج الكتاب عند نشره سنة 1955 «كعمل أدبي»، لكنها اضطرت للعدول عن ذلك، لأنه ليس «سردا أدبيا». بعد ذلك بوقت قليل، نال الكتاب جائزة «الريشة الذهبية الأولى» المخصصة لمكافأة أفضل نص رحلة أو مغامرة في السنة. إلا أن ليفي ستروس (1908 - 2009) الذي «يكره الأسفار والاستكشافات» اعتذر عن تسلمها.

ستروس نحو الإثنولوجيا، وفراره إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941)، والإثنوغرافيا (مهامه الإثنوغرافية في وسط البرازيل وذكرياته في آسيا)[4]، وحالات شعورية وتأملات مختلفة (فن، أدب، رحلة، أديان، مهنة الإنثولوجي، مساوئ الاستعمار، معنى الحضارة ...). يكاد القارئ يصاب بالتِّيه بسبب هذا التعدد في المواضيع المعالجة. بل إن كلود ليفي ستروس نفسه صرح في وقت لاحق بأن كتابه هذا عبارة عن «عطلة عابرة»[5] أو استراحة، أو وقفة في أعماله العلمية، كما لو أن شدة الصرامة في أعماله العلمية السابقة قادته إلى الاسترخاء في هذا العمل، وإلى البوح، مستخدما في نفس الوقت الإحساس كما الأنا، مما يمس إشكالية الكتابة الأنثروبولوجية.

حرَّر ليفي ستروس كتابه هذا بعد عمله الإثنوغرافي الميداني (أي بعد حوالي 15 سنة). وهو بهذا الخصوص لم يبتعد قط عن ذلك التقليد الذي سار عليه الجيل الأول من الإثنوغرافيين (الذين كوَّنهم مارسيل موس بالحث على البحث الميداني، بمعهد الإثنولوجيا ما بين 1925 و1939). يتعلق الأمر بالرجوع من الميدان «بكتابين»: الأول علمي، على شكل مونوغرافيا (وهو غالبا أطروحة مخصصة لمظهر مِن مظاهر المجتمع الملاحَظ خلال العمل الميداني، تنشره مجلة أو سلسلة متخصصة)، ونص ثان لا يحترم الشكل التقليدي لإثنولوجية تلك الفترة، وينشر في طبعة ذات توجه عام. وهذا الكتاب الثاني هو بمثابة «ملحق أدبي»، حسب تعبير فانسان ديبان / Debaene[6]، الذي

---

4 - يتعلق الأمر بالأسفار التي قام بها في الهند والبنغال كخبير في اليونيسكو.

5 - «لمرة في حياتي، رغبت في كتابة كلِ ما كان يجول بخاطري، وكما كان يجول بخاطري. ومن ثم فإن «مدارات حزينة» كتبت بسرعة، في ظرف أربعة أشهر. إنها نوع من العطلة التي سمحت بها لنفسي لبضعة أشهر»:
(http://www.arte.tv/fr/les-mercredis-de-l'histoire-/2924344, html; page consultée le 2 juin 2010).

6 - في أطروحته «كِتابا الإثنوغرافي، الأنثروبولوجيا الفرنسية بين العلم والأدب» (2004)

تأمل كثيرا في هذه التساؤلات المرتبطة بإنجاز «الإثنوغرافي لكتابين». وبالنسبة لليفي ستروس، فإن كتاب «**مدارات حزينة**»، الذي نُشر لدى بوش (Poche) ضمن سلسلة «الأرض البشرية»، يُعد «الملحق الأدبي» لأطروحته حول «**الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكوارا**» (1948)[7]. وعليه، يمكن القول أن وظيفة «**مدارات حزينة**»، هذه السيرة الذاتية الفكرية ذات الإلهام البروستي (نسبة لمارسيل بروست)، كان من شأنها أن تقدم حصيلة بالمعنى العلمي للكلمة، لكونها شحذت تفكيره[8]، ولكنها عملت أيضا على التخلص من القضايا الأخلاقية[9] التي كانت تؤرق ليفي ستروس في أواسط الخمسينيات من القرن العشرين. (أندري ماري / Mary 4 - 5 - 2009).

سأسعى، في إطار هذه «القراءة المستعادة» لكتاب «**مدارات حزينة**»، إلى الكشف عن المقاربة الإثنوغرافية لدى ليفي ستروس. لقد شكل هذا المدخل بالنسبة لي نوعا من الفضول، فلمدة طويلة لم يكن الإنتاج الأنثروبولوجي يتطرق للكيفية التي ينجز بها، حيث تغيب ظروف العمل الميداني في النص النهائي، وكذلك التأملات الشخصية، كما لو أن الأنثروبولوجيا تتعلق بعبقرية شخصية لا يحصل

يتساءل فانسان ديبان حول الهدف من كتاب ثان، وعن وظيفته وعلاقته بالأعمال العلمية المكتوبة بالموازاة. وفانسان ديبان هذا هوَ الذيّ نسَّق نشر مؤلفات ليفي ستروس في مكتبة لابلياد.

7 – الحالة الأخرى المشهورة هي ميشال ليريس الذي كتب، من جهة، «إفريقيا الشبح» (1934)، ومن جهة ثانية «اللغة السرية لدى دوغون دي سانغا» (1938).

8 – «ذهب ليفي ستروس بحثا عن المجتمعات «البدائية» و«الأهلية» و«المهددة بالزوال» متسلحا بتساؤلات من اللسانيات ودراسة أنظمة القرابة، وهمُّه هو الحفاظ على التنوع البشري. وفي إطار سعيه لإظهار الأسس المشتركة للحياة في المجتمع، قدم اعتراضات هامة على النظرية التطورية التي كانت مهيمنة آنذاك بالبرازيل» (ريفرون / Rivron، 2003: 305 -306).

9 – في إطار مهمته لدى اليونيسكو طرح تساؤلات حول التمييز العنصري والتاريخ بالخصوص.

تعلُّمها. ماذا يقول لنا ليفي ستروس حول الممارسة الإثنوغرافية؟ وماذا يمكن أن يجد المبتدئ في الأنثروبولوجيا في هذا الكتاب حول كيفية القيام بالعمل الميداني؟

بعيدا عن تقديم وصفات عمل إثنوغرافية، يتحدث ليفي ستروس عن تجاربه، التي ننطلق منها لمحاولة تبيان بعض تصوراته لعمل الإثنوغرافي. لا نسعى من خلال هذا المَجهود إلى تلخيص الكتابَ بقدر ما نودُّ تقديم بعض الأفكار الأساسية. سأتحدث هنا عن ثلاث نقط تبدو لي في غاية الأهمية:

- ما هي الإثنوغرافيا؟ وما هي أدوارها؟ وكيف يصبح الباحث إثنوغرافيا؟
- «الميدان» و«المختبر»
- منهج الكتابة.

1- كيف يصبح الباحث إثنوغرافيا؟[10]

في سياق حكي مساره المتدرج نحو الإثنوغرافيا كطوق نجاة[11] (ص 54)، والتي كان يجهل عنها كل شيء، يتحدث ليفي ستروس كيف نَفَرَ من الفلسفة، لكونها تتسبب في جفاف العقل، وكيف اهتم بعد ذلك بالسوسيولوجيا ورحل لتدريسها بجامعة ساوباولو، ثم بالإثنوغرافيا التي اكتشفها من خلال دراسته لكتاب روبير لُووي «**المجتمع البدائي**»، والتي مارسها أثناء مقامه بالبرازيل بين 1935 و1938. بالنسبة لليفي ستروس، حصل التحول نحو الإثنوغرافيا في منتصف الطريق بين الصدفة والمزاج الشخصي،

---

10 – حتى نستعيد عنوان الفصل السادس من «مدارات حزينة»، طبعة بوكيت / Pocket (2001).

11 – الإحالات التالية من «مدارات حزينة» يتوافق ترقيم صفحاتها مع طبعة بوكيت / Pocket (2011).

فهو يحكي عن أساتذة الفلسفة الذين علّموه التحليل الفلسفي، العقيم في نظره، ثم أولئك الذين منحوه فرصة السفر (سيليستان بوجلي / Bouglé)[12]. ويذكّر أيضا بأذواقه الشخصية التي وجهته نحو الإثنوغرافيا: شغفه بعلم الأرض، واكتشافه بإعجاب للماركسية[13] وللتحليل النفسي، هذه العلوم الثلاثة التي تشترك في كونها تعلّم أن «الفهم يتطلب اختزال واقع في واقع آخر، وأن الواقع الحقيقي لا يظهر أبدا بوضوح تام، وأن طبيعة ما هو حقيقي ينعكس أصلا في نزوعه إلى الاختفاء» (ص 61). يقول بأن الإثنوغرافيا «كما الرياضيات أو الموسيقى [...] هي إحدى المواهب الأصلية النادرة، التي يمكن اكتشافها من الداخل، حتى وإن لم يتم تعلمها» (ص 57).

في الفصل السادس الذي يحمل عنوان «كيف يصبح المرء إثنوغرافيا» ينسب ليفي ستروس ثلاث وظائف للإثنوغرافيا، حيث يشرح لنا أولا أن الإثنوغرافيا وحدها قادرة على إرضائه ثقافيا لأنها تستطيع ربط تاريخ العالم بتاريخ الفرد (ص 62). ثم إن الإثنوغرافيا، بدراستها للإنسان، تحرره من الشك، «لأنها تأخذ بعين الاعتبار اختلافاته وتغيراته التي لها دلالة بالنسبة لكل البشر» (ص 62)، وأخيرا فإن الإثنوغرافيا تهدئ الشهية القلقة والمدمرة لصاحبها (ليفي ستروس) وتعطي معنى لبحثه الثقافي بما أنها تقدم لتفكيره «مادة لا تنضب، يوفرها تنوع العادات والتقاليد والمؤسسات، بحيث تُصالحُ بين طبعي وحياتي»، حسب قوله (ص 62).

---

12 - مكالمته الهاتفية: «- هل مازلتم تودون ممارسة الإثنوغرافيا؟ / -بالتأكيد! / -إذن قدموا ترشيحكم كأستاذ للسوسيولوجيا إلى جامعة ساوباولو. فالضواحي هناك تعج بالهنود، يمكنك أن تخصص لهم عُطل نهاية الأسبوع» (ص 47).

13 - «يقول ماركس بأن علم الاجتماع لا يبني على مستوى الأحداث كما لا تبنى الفيزياء من خلال معطيات الحساسية: الهدف هو بناء نموذج ودراسة خصائصه ومختلف الكيفيات التي يظهر بها في المختبر، لكي تطبق هذه الملاحظات بعد ذلك في تفسير ما يجري على أرض الواقع، والذي قد يكون بعيدا كل البعد عن التخمينات» (ص60).

يرى ليفي ستروس بأن روح العمل الإثنوغرافي يُكتسب مع الوقت، بالرغم من أنه لا يذكر شيئا عن الطريقة التي يتم بها ذلك. ويحكي كيف مرَّ من «سذاجة» المبتدئ الذي يلاحظ كل شيء بشغف، «كنت أسجل، وكُراستي في يدي، ثانية تلو الأخرى، العبارة التي من شأنها أن تمكنني من تثبيت هذه الأشكال العابرة والمتجددة دائما» (ص 67)، إلى الملاحظ «المحترف»: «تعلمت منذئذ كم تُسهم هذه اللمحات السريعة لمدينة أو جهة أو ثقافة في تمرين الانتباه بشكل مفيد، بل تُمكّن أحيانا، بحكم التركيز المكثف الذي تتيحه اللحظة القصيرة المتوفرة، من فهم بعض خصائص الموضوع، التي كان من شأنها في ظروف أخرى، أن تبقى خفية لوقت طويل» (ص 66). وتعلم ليفي ستروس أيضا أن «حقيقة وضعية ما، لا تكمن في ملاحظتها اليومية، بل في ذلك التقطير المتأني والمجزأ [...] إن الاستكشاف تنقيب أكثر مما هو مسار: منظر يمر بسرعة، أو زاوية من مشهد، أو تأمل عابر، مثل هذه الأمور وحدها هي التي تسمح بفهم وتفسير آفاق تكون عقيمة إذا عولجت بطريقة أخرى» (ص 48).

يعتبر ليفي ستروس الإثنوغرافيا ملاذا ومهمةً في ذات الوقت (ص 57). إنها ملاذ بالنسبة لمن لا يجد مكانة في مجتمعه، أو على الأقل لمن هو في قطيعة معه. ومن ثمّ يستطيع الأنثروبولوجي أن يلقي الضوء على المجتمعات الأخرى، مادام يعيش، هو نفسه، قطيعة أولى بالنسبة لمجتمعه (الغربي).

من جهة أخرى يثير ليفي ستروس المصطلحات الثلاثة الآتية دون التمييز بينها: الإثنوغرافيا، والإثنولوجيا، والأنثروبولوجيا، (وما يسميه anthropologie). فقد حاول في كتابه «**الأنثروبولوجيا البنيوية**» (1958)، وهو نص علمي بكل المواصفات، حيث يقدم تعريفا علميا لهذا الميدان المعرفي، أن يعرِّف المفاهيم الثلاثة كثلاث مراحل متعاقبة

لنفس العِلم: الإثنوغرافيا (ملاحظة وجمع المعطيات)، الإثنولوجيا (التركيباَت الأولى)، الأنثروبولوجيا (تركيبات وتعميمات نظرية). إلا أن هذا التقطيع المثالي المحدد بهذا الشكل التراتبي والكرونولوجي لا يتناسب نهائيا مع ممارسته الفعلية، ولا مع ممارسة نظرائه.

يميز لفي ستروس أيضا بين السوسيولوجيا (دراسة الذات) والأنثروبولوجيا (دراسة الآخر)[14]. فالأنثروبولوجيا، كما يقول في نهاية «**مدارات حزينة**» هي: (une anthropologie)، أي لفظة جديدة مبنية من خلال الظاهرة الفيزيائية المعبر عنها بـ «التفكك»(L'anthropie) والملازمة لكل حضارة. يقول بهذا الصدد: «بدل anthropologie قد يكون من الصواب أن نكتب anthropologie، وهو اسم العِلم الذي يهتم بدراسة سيرورة هذا التفكك في تمظهراته البيِّنة» (ص 496). ومن ثمّ تكمن المهمة «التعويضية» للأنثروبولوجيا في الدفع بالرأي العام إلى الوعي العميق بالأخطار الناجمة عن سيرورات التفكك هذه (تفكك ناتج عن الانفجار الديموغرافي وتوحد الثقافات- لم يكن يتحدث حينها عن العولمة)[15].

2 – «الميدان» و«المختبر»

يميز كلود ليفي ستروس «الميدان» عن «المختبر»، فالميدان هو مكان الإثنوغرافي حيث يجمع المعطيات، و«المختبر» هو مقر عمل

---

14 – (بيتاي / Béteille, 2007: 117).

15 – «تجد الإثنولوجيا نفسها، حسب ليفي ستروس، منوطة بمهمة إنقاذية لكونها تستطيع أن تحيي الضمائر، وأن تنقل إلى أقوياء الحضارة العالمية رسالة الحكمة التي تبعث بها، من القطب الآخر للتاريخ، تلك الإنسانية التي تُنعت بالبدائية، والتي تدوسها العولمة بدون رحمة. لا يمكن للكائن البشري أن يغير مجرى التاريخ وينجو من الأخطار والانحطاط الذي يترصده إلا إذا أحدث في أعماقه ثورة أخلاقية حقيقية وضرورية لإقامة تحالف جديد بينه وبين بقية الخلق» (ستوشكوفسكي / Stoczkowski, 2010).

الإثنولوجي والأنثروبولوجي. لكن لا يمكن لأحدهما المضي دون الآخر، فالإثنوغرافيا هي الدعامة التجريبية للإثنولوجيا، حيث تقوم الإثنوغرافيا على جمع الوقائع والأدلة، التي تبقى غير مفهومة إذا لم يتم تفسيرها في إطار إثنولوجي. وبالمقابل فإن الإثنولوجي بدون الميدان يكون محكوما عليه بإنتاج خطاب فارغ وتافه ومجرد من المعاني.

فيما يخص الميدان يعطي ليفي ستروس أهمية للتباعد والانفصال وللملاحظ الخارجي والبعيد. إنه الإثنوغرافي الذي يتوجه إلى أمصار بعيدة[16] بحثا عن الثابت في المجتمعات الأخرى قبل زوالها. وهو بذلك يندرج ضمن خلَف مارسيل موس ومالينوفسكي ورادليف براون الذين «لعبوا دورا كبيرا في إعادة تعريف الأنثروبولوجيا كعلم ميداني، حيث يذهب الأنثروبولوجيون بأنفسهم إلى الأماكن البعيدة لجمع المعطيات بشكل شخصي، وفق معايير احترافية، بدل الاعتماد على روايات المستكشفين والرحالة والمبشرين. لقد أصبحت ممارسة العمل الميداني، أي «أن تكون هناك» (غيرتز / Geertz 1996) علامة مميِزة بين الأنثروبولوجيين، خاصة في بريطانيا العظمى» (بيتاي / Béteille, 2007: 126). لكن أشياء عدة تغيرت منذ ذلك الوقت. ففي تلك الفترة، كان يتم فعلا اختيار الموضوع الإثنوغرافي المتمثل، بامتياز، في الآخر الذي ينتمي إلى المجتمعات التي ليس لها تقليد مكتوب، فتتم العلاقة الإثنوغرافية بين الملاحِظ والملاحَظ بدون

16 – «لا أحد من الأنثروبولوجيين استحضر أكثر من ليفي ستروس، وبهذا القدر من الحماس، سحر الأراضي النائية. وبالتالي لا يمكن أن تكتب «مدارات حزينة» اليوم، على الأقل من قِبل أنثروبولوجي. لقد تغير العالم خلال الستين عاما الماضية، وأحيانا بشكل لا رجعة فيه» (بيتاي / Béteille, 2007: 127).

تبادل ثقافي[17]. إلا أنه مع انطلاق الحركات التحررية من الاستعمار، لم يعد الأنثروبولوجي يمر عبر السلطات الاستعمارية للوصول إلى الميدان، كما تزايد عدد الأنثروبولوجيين «المحليين» الذين أقاموا تبادلا ثقافيا، من خلال الرد على الإنتاجات الأنثروبولوجية لزملائهم الخارجيين، بل وانتقادها. إضافة إلى أنه حدث تغيير في القيام بـ «العمل الميداني» تحت شعار الابتعاد والانفصال، لأن الأماكن النائية تم غزوها من قبل السُّياح وغيرهم[18]. هذا ما دفع الأنثروبولوجي للقيام بالعمل الميداني داخل مجتمعه، مستعملا نفس «**النظرة المتباعدة**» (1983) إذا استعرنا عنوان كتاب آخر لليفي ستروس.

إن مفهوم تباعد الباحث الإثنوغرافي الذي يدعو له ليفي ستروس يفسر ضرورة السفر الذي ينعته بـ «الممقوت». ماذا يعني «السفر» بالنسبة لليفي ستروس؟ إنه ليس مجرد انتقال بسيط للجسد، بل هو مغامرة للعقل: "يتعلق الأمر هنا بشيء آخر غير التجوال أو الاستكشاف البسيط للمجال: هذا البحث المتنافر بالنسبة للملاحظ عديم التجربة، يعكس في نظري صورة المعرفة ذاتها، والصعوبات التي تطرحها، والأفراح المرجوة منه»(ص 58-59). ومن جهة أخرى، "يندرج السفر، في الآن ذاته، ضمن المكان والزمان والتراتبية الاجتماعية» (ص 92).

---

17 - «لم يكن الأنثروبولوجيون يذهبون لدراسة الآخر فقط، بل كانوا يختارون دراسته دون وعي أو دون كتابات تحمل جدالا ونقاشا فكريا. وفي هذه الظروف يكون التبادل الفكري صعبا جدا» بيتاي / 127 :Béteille, 2007)

18 - «مهما كانت الجاذبية التي تمارسها المناطق النائية على الأنثروبولوجي (أو على قارئه)، فإن «التواجد هناك» لم يعد يعني اليوم نفس ما كان يعنيه في عهد مالينوفسكي، أو حتى عهد إيفانس بريتشارد وليفي ستروس، ذلك أن الأماكن التي كان يحب الأنثروبولوجيون دراستها ميدانيا اجتاحها السياح اليوم. ويحتمل أن يكون الصحافيون أو الكتاب – الرحالة الذين يمتلكون المبادئ الأولية للأنثروبولوجيين، قد استبقوهم في الوصول لهذه الأماكن» (بيتاي / 127 :Béteille, 2007).

يميز ليفي ستروس أيضا بين السفر والمغامرة، حيث اعتبر أن هذه الأخيرة «ليس لها مكان في مهنة الإثنوغرافي»، إذ تحتوي على أهمية حكائية ليس إلا. وقد تكون المغامرة «استعبادا» (ص 9) بالنسبة للإثنوغرافي، لأن الميدان هو قبل كل شيء مكان «جدّي» للعمل والبحث.

لكن هذه المكانة الهامة التي خص بها ليفي ستروس الميدان تتناقض مع هذه الجملة الأولى الشهيرة من «**مدارات حزينة**»: «أكره الأسفار والمستكشفين» (ص 9)، والتي تميز أسلوب الكتابة الوجداني، الذي اعتمده ليفي ستروس بجرأة. نحن هنا بعيدون كل البعد عن القدرة على الإحساس بالآخر المعتادة في الكتابة الأنثروبولوجية. إن إعلان الكرْه هذا اتجاه الأسفار في وقت كان ليفي ستروس يستعد فيه لرواية رحلاته الشخصية ليس مُزحة، ولا هو كلام موجه، كما حاول تفسير ذلك فيما بعد، للتجار ومحبي العجائب. إنه لم يكن يحب الأسفار فعلا. وأما خطابه حول أهمية العلاقة بالميدان واعترافاته في «**مدارات حزينة**» فيتناسب مع مرحلة من تطور الأنثروبولوجيا أصبحت فيها مرجعية الميدان ضرورة داخل جماعة الأقران.

ولذلك فإنه بمجرد ما يتجاوز شغف استكشافاته الأولى، كان ليفي ستروس يفضِّل المكتبات. ليفي ستروس في نهاية الأمر أنثروبولوجي أكثر منه إثنولوجي، لأنه اشتغل في المختبر و«المكتب» أكثر مما اشتغل في الميدان (رحلاته ذات الهدف الإثنولوجي، التي وصفها في «**مدارات حزينة**» كانت الوحيدة في حياته المهنية). كثيرا ما آخذه المختصون على إخلاله بالتوازن، الذي نادى به، بين جمع المعلومات من الميدان وتحليلها في المختبر. ومع ذلك، تمكن من تأليف أغلب كتبه («**مدارات حزينة**»، «**البنيات الأولية للقرابة**»، «**الأنثروبولوجيا البنيوية**»، «**الميثولوجيات**»، «**حنين إلى البرازيل**») انطلاقا من أبحاثه بمنطقة الأمازون في سنوات 1930.

وصف ليفي ستروس مطولا الصعوبات والمحن والتقلبات الميدانية، كما وصف أيضا خيبات الميدان ومرارته (الغضب، الوهن، السخط، فشل الرحلة، الأفكار القاتمة، الإحساس بالآخر، العداء ضد الإسلام، وباختصار، «التشويش الذي يحدث في ذهن المسافر جراء مواجهته ظروف عيش تخالف المألوف لمدة طويلة» (ص 458). ويظهر في «**مدارات حزينة**»، على نحو صريح، «تقززه» من الرحلة الإثنوغرافية التي لا تهدف إلا إلى جمع بعض التفاصيل (أسطورة أو قاعدة زواج جديدة، إلخ)، يؤدي فيها الباحث ثمن الحرمان، والمصاريف التي لا طائل منها، والملل، والابتعاد عن الأهل (ص 9). أعتقد أنه يلتقي هنا أكثر بـ «**كُراسة الإثنوغرافي**» (1967) لمالينوفسكي في المساهمة في إزالة وهم إحساس الأنثروبولوجي بالآخر، وكذلك حدود العمل الإثنوغرافي. وفعلا فإن التعب وخاصة الملل، اللذان يمنعان الباحث من أن يكون «إثنوغرافيا جيدا»، يظهران في سرد «**مدارات حزينة**». يتجلى ذلك مثلا عندما يلتقي ليفي ستروس ومرافقوه بمجموعات من الهنود «التي كان من الممكن أن يمارسوا من خلالها عملهم الإثنوغرافي لو أنهم وجدوا وسيطا قادرا على تكلم لغتهم وترجمتها[19] - أو بكل بساطة، لو أنهم لم يكونوا قد ملُّوا من جولاتهم وأصبحوا يرغبون فقط في العودة» (ديفو / Desveaux, 2009: 7). كذلك الشأن بالنسبة لحديثه عن الأغاني لدى قبائل البورورو، التي استمع إليها ليفي ستروس وهو ساه، مما منعه من القيام بعمله الإثنوغرافي: «منعني الإرهاق الشديد من أن أكون إثنوغرافيا جيدا، فقد دخلت في نوم مضطرب بمجرد ما غربت الشمس بسبب التعب والأغاني التي استمرت حتى الفجر» (ص 253).

19 - أثناء الحكي، لا يتطرق كلود ليفي ستروس لإشكالية الترجمة (تعلم لغة الميدان أو الاستعانة بمترجم)، كما لا يتطرق لترجمة الكلمات المحلية.

المختبر:

في المختبر يتم تحليل المعطيات والوقائع التي جُمعت بالميدان. إن مستوى العمل هنا يتغير من الوقائع الخاصة إلى التحليل، بحثا عن قواعد أو نظريات. لكن ليفي ستروس لا يكاد يقول شيئا عن هذا العمل المختبري، في حين ركز أثناء رواية فراره إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941، خوفا من الاضطهاد المعادي للسامية، على هذا المنفى الأمريكي كلحظة أساسية في حياته المهنية. لقد شكل هذا المنفى، بطريقة أو بأخرى، «مختبرا»، وساهم في تطوير فكره وتكوين أنثروبولوجيته البنيوية. عند وصوله للبرازيل، متسلحا «بوثائق رحلاته»، استقر لبضع سنوات في نيويورك حيث كانت الأنثروبولوجيا علما مرجعيا، وحيث التقى بجماعة الأنثروبولوجيين الأمريكيين البارزين (بُواس، كروبر، لُووي، وغيرهم): «عدد من الكتاب الذين قرأ لهم في ساوباولو، عشر سنوات قبل ذلك، عندما كان يهيء لرحلاته الإثنوغرافية، أصبحوا دفعة واحدة زملاء يمكنه أن يناقش معهم مباشرة المشاكل النظرية الأكثر حدة» (ديفو / Desveaux, 2009: 3)

عند عودته لفرنسا، ناقش ليفي ستروس أطروحته «**البنيات الأولية للقرابة**»، والتي نشرت سنة 1949. وقد لقي هذا الكتاب الترحيب في فرنسا كما في الولايات المتحدة الأمريكية كحامل «لثورة علمية» (وفق عبارة توماس خون / T. Khun)، لأن ليفي ستروس «أعاد طرح باراديكما ناشئا ووَسَّع من انتشاره، حيث كان تداوله منحصرا في أوربا في مرحلة ما بين الحربين، ومرتبطا بميدانه الأصلي، أي باللسانيات، وربما بالرياضيات» (جانبيير / Jean pierre, 2004: 14). يتعلق الأمر بالبنيوية، حيث لم يظهر هذا المصطلح إلا سنة 1958.

كان المختبر هو المكان الذي يُصنع فيه المعنى. ففي كتابه «**النظرة المتباعدة**» يعالج ليفي ستروس العمل اليومي والجاد للمختبر على كُراسات الميدان التي يتم إعدادها من خلال المادة الإثنوغرافية. ويصف هذا العمل كتذبذب بين "ترقيع » (Bricolage) المواد المتاحة، وإعداد النماذج: «شكّلتُ عملي المخصص للميثولوجيا على شاكلة لوحات وملصقات ماكس إرنست، من خلال مقاطع أخذتها من الخارج: وأخص بالذكر الأساطير نفسها التي اقتطعتها مثل الصور من الكتب القديمة حيث وجدتها، ثم تركتها حرة لتأخذ مكانها عبر الصفحات، بحسب توافقات توجهها طريقة تفكيري، أكثر مما أحددها بوعي وفق خطة مقصودة» (أندري ماري / Mary, 2009: 10).

3- «الأنا» في كتابة كلود ليفي ستروس

في الإثنولوجيا الكلاسيكية، تنحصر «الأنا» في الكُراسة المخصصة للميدان. هنا ينفصل «الكاتب» عن الأنثروبولوجي، ذلك أن المتطلبات التقليدية التي يفرضها العلم الإثنولوجي تمنع استعمال الأنا. لكن في «**مدارات حزينة**» سمح ليفي ستروس لنفسه باستخدام «الأنا» بكثرة، مع أنه يقر بأن «الأنا ممقوته». لقد سمحت سيرته الذاتية بهذا «الاسترخاء»، وباستخدام الإحساس أيضا. فاستجابة لطلب، كتبها بسرعة، في ظرف ستة أشهر، كما لو أن الأمر يتعلق بخطيئة، كما يقال، ليعود دون تأخير لصرامته العلمية.

لقد تتحرر في هذا الكتاب، إلى حد ما، من خطاطات وجداول «**البنيات الأولية للقرابة**» لإماطة اللثام عن مشاعره وذاتيته. من هذا المنطلق يظهر كتاب «**مدارات حزينة**»، كرائد ضمن حركة التفكيك والتساؤل التي عرفتها الأنثروبولوجيا خلال سنوات 1980 بالولايات المتحدة الأمريكية، خاصة فيما يتصل بمناهج

الكتابة، والتداخلات الحاصلة بين الباحث الميداني ومن يشكلون موضوع دراسته[20].

يدافع فانسان ديبان عن أن ليفي ستروس، وميشيل ليريس، وإثنولوجيين فرنسيين آخرين في سنوات 1930 كانوا، بين أمرين: «من جهة كانوا، باسم الموضوعية وابتعادا عن الإثارة، يطالبون بالطابع الوثائقي المحض لأعمالهم، ولا ينسون أبدا الإحالة إلى الجرد المونوغرافي والمجموعات المتحفية، همُّهم في ذلك إثبات الإثنولوجيا كعلم لا صلة له بسرد الأدباء. ومن جهة أخرى يشتكون من عدم كفاية البحث، وعجزه عن إعادة بناء «بيئة» المجتمع المدروس» (فانسان ديبان / Debaene, 2009: 7). هذه الازدواجية، كانت في الواقع مصدر الكتاب الثاني للإثنوغرافي: «يتعلق الأمر بتعويض العمل المميت لعلم ينزع الحيوية من موضوعه. وبالتالي فإن الملحق «الأدبي» هو محاولة لإعادة بناء «الجو الأخلاقي» لـ «البيئة الأخلاقية» و«حيوية الحياة الاجتماعية» التي لا يمكن حتى للوثيقة الأفضل إعدادا أن تعبر عنها» (فانسان ديبان / Debaene, 2009:7).

من هنا جاءت هذه الكتابة لـ «**مدارات حزينة**»، والتي تمزج بين الإثنوغرافيا والأدب، التي سيلجأ إليها ليفي ستروس ثانية في كتابيه الأخيرين: «**النظر والاستماع والقراءة**» (1993) و«**حنين إلى البرازيل**»[21] (1994). خاصة هذا الكتاب الأخير الذي يعد مكملا بشكل من الأشكال لـ «**مدارات حزينة**». وبالفعل، إذا كانت «**مدارات**

---

20 – انظر:

C. Geertz, Works and Lives: *The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

21 – في هذا الكتاب الذي تنبعث منه صور من زمن آخر، تصحب الصور الفوتوغرافية لرحلاته سنة 1938، مقدمات وشروحات مكتوبة بـ «جمالية أدبية» كبيرة (بيران / Perrin, 2003: 295).

حزينة» لا تتطابق مع دفاتر الميدان، فقد وجب انتظار كتابه الأخير حيث نجد «إخراجا لأوراق من دفاتر الميدان مزينة برسومات واستنساخات موسيقية. وتتراكب هذه الأوراق، وتُكبّر لتغطي كامل الصفحة، وتقدَّم كشريط، كما هو الحال في رسومات قبائل كادوفيو وبورورو المعروضة في موقع آخر. وتعمل هذه الصفحات ذات الخلفية السوداء على منح إيقاع جميل للكتاب، مشيرة إلى الانتقال من فصل لآخر. كما توحي بأن العلاقة الموجودة بين عمل الإثنوغرافي وعمل الأنثروبولوجي في شكله النهائي، يشبه تلك التي تربط بين الشريط الفوتوغرافي الخام وإخراجه النهائي» (بيران / Perrin, 2003: 298).

بيبليوغرافيا

- Béteille A.: *«Être anthropologue chez soi: un point de vue indien»,* Genèses 2007/2, n° 67, p. 113-130.
- Conley T., *Le métier d'écrire*, L'Homme 2008/1-2, n° 185-186, pp. 333-342.

  Debaene V.: *L'Adieu au voyage.* Littérature et Anthropologie en France au XXe siècle. URL : http://www.paris-iea.fr/index.php? option=com_k2&view=item&id=12:pr-adieu-au-voyage&Itemid=100005&lang=fr (page consultée le 2 juin 2010).
- Jean-Pierre L.: «*Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis*», Revue d'histoire des sciences humaines, 2004/2, n° 11, pp. 13-44.
- Lévi-Strauss C.: *Tristes tropiques* (1955), Paris, Pocket, 2001.
- MARY A.: *«In memoriam Lévi-Strauss (1908-2009)»,* Archives des sciences sociales des religions [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 01 janvier 2010. URL: http://assr.revues.org/index21483.html
- Perrin M.: *«Regards croisés. La photographie, entre donnée et emblème»,* L'Homme 2003/1, n° 165, pp. 291-299. Référence électronique: http://www.cairn.info/article.php?id_revue=lhom&id_numpublie=lhom_165&id_article=lhom_165_0291
- Rivron V.: «*Un point de vue indigène? Archives de l'"expédition Lévi-Strauss"*», L'Homme 2003/1, n°165, p.301-307.
- Stoczkowski W., *«L'anthropologie rédemptrice de Claude Lévi-Strauss»* in Etudes, 2010/4 (Tome 412), pp. 485-495.

أمريكا والمسار الفكري لليفي ستروس
من خلال كتاب «مدارات حزينة»

خليل السعداني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
ابن مسيك – الدار البيضاء

صدر كتاب «**مدارات حزينة**» (Tristes tropiques لكلود ليفي ستروس) سنة 1955، أي بعد أزيد من ربع قرن من صدور مقالته الأولى بمجلة اشتراكية بلجيكية حول براكوس غراكوس بابوف، وهو أحد المساهمين في الثورة الفرنسية، كان قد أُعدم سنة 1797. كما قام الباحث، قبل صدور هذا المؤلف، بنشر أطروحته التكميلية «**الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكوارا**» سنة 1948، ثم أطروحته الرئيسية «**البنيات الأولية للقرابة**» سنةً بعد ذلك. وقد أكسبته هذه الأخيرة شهرة لدى جمهور المختصين. وتميزت سنة 1952 بصدور مؤلف: «**العِرق والتاريخ**»، ما يعني أن كتابة «**مدارات حزينة**» حدثت في مرحلة النضج. وأكتفي في هذه القراءة بالوقوف عند الأثر الذي خلفه استقرار ليفي ستروس لفترة من الزمن بأمريكا في مسيرته الفكرية، وذلك انطلاقا مما هو متضمن في الكتاب.

ألَّف ستروس الكتاب باقتراح من جون مالوري، وهو مدير سلسلة «الأرض البشرية» التابعة لدار النشر بلُون الفرنسية. فنشر الكتب في الدول الغربية مرتبط بمؤسسات لها قوة اقتراحية، لأن لها القدرة على تمثل حاجة السوق والقراء. إن ما يميز الكتاب هو بنيته، إذ نمر من السيرة الفكرية إلى الخاطرة، ثم إلى البحث الأكاديمي المحض. نقرأ صفحات طويلة عن مسار رحلة ليفي ستروس وما صاحبها من

مغامرات، وتأسرنا لغة الكتاب الجميلة والأخاذة. لكن ما أن نلبث نمر إلى التفكر والتأمل في حال الإنسانية وما تسببت فيه الحضارة الغربية من مآسي لبقية بلدان العالم. ثم يحيلنا المؤلف على البحث العلمي الرصين المرتبط بدراسة قبائل الهنود بالبرازيل. ويشكل هذا الجزء نصف الكتاب، وهو يتطلب منا قراءة متأنية وتركيزا. ويتضمن الكتاب في مجموعه تسعة أقسام وأربعين فصلا. لقد جمع ليفي ستروس أطيافا كثيرة من الكتابة في مؤلف واحد، ذلك أنه عادة ما يخصص كبار الباحثين كتابا مفردا للحديث عن مسيرتهم الفكرية، لكنه لم يفعل ذلك.

يعبر ليفي ستروس في الجزء الأول المعنون نهاية الأسفار عن مقته الدفين للأسفار. قد يبدو الأمر غريبا لباحث في حقل الأنثروبولوجيا الذي يعتمد على التنقل والدراسة الميدانية، لكن سرعان ما نفهم النوع المقوت من الأسفار، إنه ذلك الذي يميز كتب الرحلات المليئة بالمغامرات وبما هو غرائبي، والتي تعطي صورة نمطية وكاريكاتورية عن الآخر. إنها الصورة التي تسعى عادة إلى إرضاء السياح وتضليل القراء. فالسفر لا يعدو أن يكون إحدى متع الحياة الأكثر حزنا، لأنه يحيل إلى استعلاء رجل الغرب على الآخر. ثم ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى الحديث عن سيرته الفكرية، وعن انتقاله من دراسة الفلسفة إلى الإثنولوجيا، وعن أسفاره واكتشافه للبرازيل. ويخصص الأجزاء الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة للقائه بالقبائل الهندية. وفي الجزء التاسع والأخير يستحضر ذكرياته عن الغرب، ويتحدث عن طبيعة البحث الإثنولوجي وأهدافه، وعن المشاكل التي تعترض مساره. ويختم عمله بالحديث عن البوذية والمسيحية والإسلام، إذ يرى أن البوذية تتميز بالتسامح، والمسيحية برغبتها في الحوار، بيد أن الإسلام يميل إلى العنف واللاتسامح.

يصعب تقديم قراءة لكتاب متشعب ومتعدد المشارب، لذلك أركز مداخلتي على الكيفية التي أَثَّرت بها أمريكا في ليفي ستروس، وأَثْرت مسيرته الفكرية، وذلك انطلاقا مما هو متضمن في «**مدارات حزينة**». ففي سنة 1934 حصل المؤلِّف على منصب أستاذ في علم الاجتماع بجامعة ساو باولو بالبرازيل، وبقي بها حتى سنة 1939. كما اضطر نتيجة قوانين حكومة فيشي إلى التوجه نحو الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941، حيث تمكن من الحصول على منصب في «المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية» بنيويورك، فمكث حتى سنة 1947. ونلمس هذا الإثراء الأمريكي على مستويين: أولا، تأثره بكبار الباحثين الأمريكيين في حقل الأنثروبولوجيا، وفي طليعتهم فرانز بُواس، وألفريد لويس كروبر، وروبرت لُووي، وهؤلاء هم الباحثون الثلاثة الذين ذكرهم ليفي ستروس بالاسم في مؤلفه. ثانيا، ما أتاحته له أمريكا في لحظة تاريخية محددة من إمكانية القيام بدراسات ميدانية لكثير من قبائل الهنود بالبرازيل، وهي فرصة لم تكن لتتكرر نظرا للوضع المتردي الذي أصبحت تعيشه كثير من هذه القبائل التي عانت من ويلات الحضارة الغربية، فقد انخفض عدد «البورورو» إلى حوالي 1000 نسمة سنة 1997، وهو ما يوازي عدد «نامبيكوارا».

إن قراءةً بين السطور توضح ما يدين به ليفي ستروس للأنثروبولوجيين الأمريكيين. فكثير من الأفكار المتضمنة في كتاب «**مدارات حزينة**» تحيلنا إلى الإرث الفكري الذي خلفه هؤلاء. فقد وقف ليفي ستروس في وجه المركزية الغربية والعرقية، وهي نزعة تدفع الإنسان إلى الرفع من قدر قومه على حساب بقية الأمم، وإلى اعتماد معايير ذاتية للحكم على الآخر وثقافته، ورفض منطق تعدد الثقافات. ويشير الكاتب في مؤلفه «**العِرق والتاريخ**» إلى أن العرقية ترتكز على أسس ثلاثة:

- رفض الثقافات الأخرى جملة وتفصيلا.
- رفض الثقافات الأخرى بدمجها في الثقافة المحلية.
- حصر مفهوم الثقافة في ثقافة المتكلم.

ويؤدي هذا الفهم الضيق للثقافة إلى انبثاق العنصرية والأحكام المسبقة كما حدث إبان الحرب العالمية الثانية مع النازية التي رتبت الثقافات والأعراق من الأعلى نحو الأسفل، فيما يرى ليفي ستروس أن تطور البشرية حدث نتيجة تنوع ثقافاتها وتمازجها واستفادتها من بعضها البعض. لقد نبه الباحث إلى ضرورة التخلي عن المقارنة انطلاقا من الأنا واعتمادا على معايير اجتماعية وثقافية. وإذا كان الغرب متقدما من الناحية التقنية، فإن ثقافات أخرى أظهرت تفوقا في نواحي أخرى، كما هو حال المنظومة القضائية لدى الهنود، والتي تعتمد على الإدماج لا الإقصاء[1].

إن الخلفية الفلسفية لكتاب «**مدارات حزينة**»، والمعبر عنها بشكل صريح في كتاب «**العِرق والتاريخ**»، مستمدة من الأنثروبولوجيين الأمريكيين. ويأتي على رأسهم فرانز بُواس (1858-1942) رائد المدرسة الانتشارية. كان فرانز بُواس سبّاقا إلى تقديم الدلالات الأنثروبولوجية المعاصرة للفظة «ثقافة». كما اهتم بقضايا ذات صلة بالمفهوم الأنثروبولوجي المعاصر للثقافة كالنسبية والتعددية والتكامل. وانطلاقا من سنة 1930 دعا فرانز بُواس إلى ضرورة دراسة الثقافات كوحدات عضوية وكأنظمة متكاملة تعبر عن ذاتها عبر اللغة والمعتقدات والأفكار والتقاليد والقيم والفنون والرموز. وقد تسلحت المدرسة الانتشارية بمفهوم نسبية الثقافات، والتي تنفي وجود سلم مطلق لتصنيف كل الثقافات. فكل الثقافات متساوية، إذ ليس هناك ثقافة عليا وأخرى دنيا.

---

1 - Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Paris. Plon 1973, pp. 377- 387.

وينبغي أن تتم دراسة مختلف الثقافات بطريقة محايدة وليس انطلاقا من الخلفية الثقافية للباحث . ومن أجل توخي الموضوعية، على الباحث الأنثروبولوجي أن يأخذ مسافة اتجاه الموضوع قيد الدرس، وأن يتخلى عن أناه ومعتقداته، حتى يتمكن من دراسة الآخر دون تحيز وانزلاق. ومن هنا وضع فرانز بُواس الأسس الأولى لما سيعرف بالملاحظة-المشاركة. وإذا كانت مقاربة المدرسة التطورية تقتضي البحث عن الأسباب المفسرة للتفاوت القائم بين الثقافات، وترى في اختلاف هذه الثقافات دلالة على تفاوتها، فإن المدرسة الانتشارية سعت إلى استيعاب وفهم صيغ الانتشار من ثقافة إلى أخرى، مما يعني أنها أدخلت عنصر الزمن في منهجها. فكل ثقافة هي ثمرة مسار تاريخي أوحد. وقف فرانز بُواس في وجه التفاسير الجامعة التي تدعي إمكانية دراسة كل المجتمعات بنفس الطريقة، وأكد أن لكل ثقافة خصوصيتها ونادى بنسبية الثقافات، كما رفض التفسيرات العرقية للاختلاف، ذلك أن الثقافة هي التي تشكل الإنسان وليس العِرق، والناس يصبحون ما هم عليه نتيجة للإطار الثقافي التاريخي الذي يحيون فيه. كما أكد فرانز بُواس أن كل المجتمعات تمتلك نفس القدرة على التطور والتغيير. واعتبارا لاختلاف الثقافات ونسبيتها ركز فرانز بُواس على البحث الميداني، والوصف الدقيق، وتدوين كل الملاحظات[2].

قام فرانز بُواس بدراسة ظاهرة «البوتلاتش»، وهي صيغة للتبادل كانت سائدة في نهاية القرن التاسع عشر في فانكوفر في كولومبيا البريطانية غرب كندا. ويمثل البوتلاتش أحد أصناف الهبة. فمعلوم أن هذه الأخيرة تمثل ترابطا لالتزامات ثلاثة هي العطاء والقبول والرد.

2 -A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, Culture: *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. 47, n° 1, 1952, p. 49; Franz Boas, «The Limits of Comparative Method of Anthropology», Science, n° 4, 1896, pp. 901 -908 .

كانت القبائل الهندية تجتمع في فصل الخريف، وتمارس «البوتلاتش» في إطار احتفالي. وخلال هذه الاحتفالات تلتقي عدة عشائر ممثلة بزعمائها. وكان على هؤلاء الزعماء أن يُظهروا كرمهم، وذلك بتقديمهم لهبات بقدر سخي تجعل الزعيم الخصم غير قادر على رد هبات ذات قيمة مماثلة على الأقل. ويسعى الواهب إلى الإعلاء من شأنه، ذلك أنه كلما طالت مدة الرد ارتفعت قيمة الهبة. بل قد يصل الوضع عند قبائل «الكواكيوتل» إلى إتلاف الزعيم لمتلكاته ليؤكد زعامته أمام متحديه، الذي إن أراد أن يواجهه كان عليه أن يفوته في عملية الإتلاف هذه. إنه صراع على الحظوة بين الوجهاء. وقد دافع فرانز بُواس عن مؤسسة «البوتلاتش» أمام منتقديها، وأوضح أن الأمر لا يختلف عن القرض البنكي، أي أن الزعيم وهو يحرق ممتلكاته يقوم بنوع من الاستثمار الذي سيعود عليه بالربح لاحقا. وبذلك وضع أسس النسبية الثقافية، إذ علينا أن نفهم منطق «البوتلاتش» كما يفهمه الهنود أنفسهم، لا كما نفهمه نحن. لقد شكلت نسبية الثقافات والدفاع عن ظاهرة البوتلاتش ركيزة لضرب الفلسفة التطورية التي تنبني عليها المركزية الغربية، وكذا الأنثروبولوجيا التطورية[3].

وقد أشار ألفرد كروبر (1876-1960) المختص في دراسة هنود كاليفورنيا، والذي دافع عنهم من أجل الحصول على حقوقهم الترابية، إلى أسس النسبية الثقافية، وهي اعتبار كل الناس متحضرين، وأنه ليس ثمة ثقافة أرقى من أخرى. وأكد روبرت لُووي (1883-1957)، وهو

3 - J. Van Baal: *Reciprocity and the Position of Women. Anthropoligical Papers.* Amesterdam, Van Gorcum, 1975, p. 25; Marie Mauzé, «L'invention du potlatch», in Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine, sous la direction de Serge Gruzinski et Nathan Wachtel, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996, p. 699-702 ; Philip Drucker, «The potlatch», in Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology, edited by George Dalton, New York, The Natural History Press, 1997, p. 481.

من أشد تلامذة فرانز بُواس تأثرا بأفكاره، على ضرورة تعويض الحتمية البيولوجية بالحتمية الثقافية. ورأى أن النزعة التطورية للويس مورغان لا ترتكز على أسسٍ علمية. وكما هو الشأن بالنسبة لأستاذه فرانز بُواس، تحدث روبرت لُووي عن ثقافات وليس عن ثقافة في صيغة المفرد، وأوضح أن الثقافة شيء فريد لا ينبغي تفسيره إلا من ذاته[4].

لقد تشرب ليفي ستروس الفكر الأنثروبولوجي الأمريكي. ونلمس في ثنايا كتابه دعوة للوقوف في وجه المركزية الغربية والتطورية واعتماد النسبية الثقافية. ويوضح ليفي ستروس في معرض حديثه عن مفهوم الغنَى عند قبائل «البورورو» أنه لا يرتكز على أسس مادية بحتة كما هو الحَال في الثقافة الغربية، بل يرتبط بامتلاك رصيد من الأساطير والتقاليد والرقصات والوظائف الاجتماعية والدينية[5].

وكما أثرت أمريكا في ليفي ستروس عن طريق مفكريها، فقد شكلت مختبرا لبلورة كثير من المقاربات والنظريات التي ميزت أعماله كمسألة التبادل (réciprocité). لقد قال في تقديمه لكتاب مارسيل موس «**السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا**» إن التبادل هو العنصر الأساس لكل الظواهر التي درسها مارسيل موس. فمنح الهبة وقبولها والرد عليها يمثل حقيقة واحدة هي التبادل. وحسب ليفي ستروس، كل ما هو اجتماعي هو عبارة عن تبادل أو مجموعة من التبادلات: تبادل النساء (القرابة)، وتبادل الأشياء (الاقتصاد)، وتبادل الكلمات (الثقافة). لقد ساهمت أمريكا في التقعيد لهذه النظريات وتوضيح الدور الهام الذي تضطلع به قضية التبادل في حياة الناس. ففي ذات السياق أوضح ليفي ستروس كيف أن قبائل

---

4 - Alfred Kroeber: «*Eighteen Professions*», American Anthropologist, n° 17, 1915, pp. 283- 288; Robert H. Lowie, Culture and Ethnology, New York, Mc Murtrie, 1917, p. 66.

5 - Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Paris. Plon, 1971, pp. 254 - 255.

بورورو تعتمد على هذا المبدأ. فالزعيم يحصل على خدمات من كل العشائر في شكل طعام أو أشياء مصنوعة. لكنه، على غرار الصيرفي، تمر الثروات بين يديه ولا يكاد يحتفظ بها لنفسه. فما كاد الزعيم يحصل على بعض الأشياء من ليفي ستروس مقابل هدايا حتى قام بإعادة توزيعها بين أفراد القبيلة[6].

لقد فتح ليفي ستروس، بتركيزه على ظاهرة التبادل، الباب أمام باحثين آخرين من أجل تعميق دراسة الظاهرة. فقد ركز مارشال سالينز في كتابه «**العصر الحجري، عصر الوفرة**» على الجانب الاقتصادي لظاهرة التبادل لدى المجتمعات البدائية. فكل قبيلة لا يمكن أن تعيش على الاكتفاء الذاتي لاعتمادها على مبدأ التخصص، مما يعني أنها لا تحتاج إلى كل ما تنتج، ولا تنتج كل ما هي في حاجة إليه، وهذا يضطرها إلى تصريف بعض منتجاتها وتصريف أخرى. ولا يتحقق هذا الأمر إلا بفضل التبادل الذي يساعد على تقوية آصرة المحبة والتعاضد بين أفراد القبيلة الواحدة، بل يحقق السلم بين قبائل مختلفة كانت ستلجأ، لولا التبادل، إلى السلب والنهب. أما بيير كلاستر فاهتم في مؤلفه «**المجتمع ضد الدولة**» بالجانب السياسي. ويرى الباحث أن انعدام السلطة القسرية لدى المجتمعات الهندية، وعدم توفر زعيم القبيلة على سلطة للردع مرتبط بمسألة التبادل. فقضية الزعامة هذه ليست إلا وجها من أوجه التبادل بين الزعيم وأعضاء القبيلة مما يضمن التوازن بين المؤسسة السياسية والبنية الاجتماعية[7].

6 - Claude Lévi-Strauss: «*Introduction de Mauss*» in Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 3e édition, 1989; Jean Cazeneuve, Sociologie de Marcel Mauss. Paris, PUF, 1968, pp.110 -121.

7 - Marshall Sahlins: *Age de pierre, âge d'abondance*. L'économie des sociétés primitives, Paris. Gallimard, 1984, pp.126 -127 ,139 -140; Pierre Clastres, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, éd. de Minuit, 1974, pp.20 -21,27,29,33 - 42,133 -135.

وأوضح ليفي ستروس بعد ذلك أنه يصعب فهم طبيعة المجتمعات الهندية إذا أغفل البعد الديني. فقبائل البورورو كانت تتوفر على منظومة ميتافيزيقة متطورة. بل إن المعتقدات تكاد تختلط بالعادات اليومية. وتساعد بنية القبيلة على ضمان العلاقة بين الإنسان والكون، وبين المجتمع والعالم الفوق طبيعي، وبين الأحياء والأموات. وما يميز فكر هذه القبيلة هو التعارض القائم بين الطبيعة والثقافة. فعندما يموت أحد الأفراد تحس كل القبيلة بتعرضها للأذى. وهذا الضرر الذي تتسبب فيه الطبيعة هو دين يجب استخلاصه من الطبيعة. لذلك يجب تنظيم صيد جماعي ضد هذه الأخيرة. ولا نستطيع أن نقارب الحياة الدينية دون الكلام عن الساحر أي الباري، وهو صنف خاص لا ينتمي لا إلى العالم المادي ولا إلى المجتمع، أو سيد طريق الأرواح. ويُطلق على هذا الشخص في مناطق أخرى من أمريكا «الشامان». لقد لاحظ الأوربيون نجاعة طرق العلاج المتبعة من طرف «الشامانات». وقد خلص ليفي ستروس في كتابه «**الأنثروبولوجيا البنيوية**» إلى أن نجاعة بعض الإجراءات السحرية مرتبطة بميكانيزمات نفسية وفيزيولوجية، ذلك أن فعالية السحر تقتضي أمورا ثلاثة: إيمان الساحر بجدوى التقنيات التي يستعملها، ثم ثقة المريض المعالج أو الضحية المعتدى عليها بوجود سلطة حقيقية عند الساحر، وأخيرا الثقة الممنوحة من طرف الرأي العام للساحر والتي تحدد علاقة هذا الأخير بالمسحورين. ووقف الباحث عند أوجه التشابه والاختلاف بين المعالجة عن طريق السحر والطب النفسي، إذ يسعى كل من «الشامان» والطبيب النفسي إلى إخراج انفعالات المريض وتوتراته من اللاوعي إلى الوعي، وهو ما يعرف في الطب النفسي بإزالة العقد (Abréaction)، أي تصريف الطاقة الانفعالية المكبوتة التي تؤدي إلى ظهور الاضطرابات النفسية والعصبية، وذلك بعد تمثل وعودة إلى الحالة الأولى التي كانت سببا في

ظهور المرض. ولا يتم إشفاء المريض إلا بعد إعادة إحياء تجربة ماضية بشكل منتظم يتم من خلالها استحضار ميكانيزمات ظلت خارجة عن سيطرة المريض. كما أن الطبيب النفسي يسعى، عبر نفس المسار، أي حل العقد، إلى إعطاء تفسير وإيجاد حل لوضعية ظلت غامضة ومبهمة. لكن ثمة أوجه اختلاف. فهدف الطبيب النفسي هو معالجة مرض نفسي ليس إلا، بينما يسعى «الشامان» إلى معالجة الأمراض النفسية والعضوية في ذات الوقت. وإذا كان الطبيب النفسي يهدف، عبر العودة إلى الماضي، إلى استخلاص أسس العلاج من التجربة الشخصية للمريض، فإن «الشامان» يعتمد على تجربة المجتمع. ويكتفي الطبيب النفسي في أسلوب علاجه بالإنصات إلى المريض، بينما يتكلم «الشامان» بدلا عن المريض ويمنح للحاضرين عرضا يسعى من خلاله إلى أن يعيش أحداثا سابقة في أصالتها وقوتها وعنفها، ليعود في نهاية العرض إلى حالته الطبيعية[8].

وعموما يحيلنا الكتاب إلى كيفية تشكل مسار كبار الباحثين، الذي قد يأتي كثمرة لقراءة كتاب أو الاتصال بمفكر آخر أو نتيجة التعرف على مجالات ثقافية موازية. لقد كان لسفر كلود ليفي ستروس إلى أمريكا الأثر الحاسم في رسم مساره الفكري، فقد فتحت قراءة أعمال كبار الأنثروبولوجيين الأمريكيين عينيه على مفاهيم ظلت غائبة عن العقل الأوربي كالنسبية الثقافية. ويكفي أن نطلع على المراجع المعتمدة في مؤلفاته لنلمس هذا التأثير. كما كان لاحتكاكه بهنود أمريكا دور أساسي في بلورة نظرية التبادل كعنصر هام لفهم الواقع الاجتماعي.

8 - Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris. Plon, 1974, t.1, pp. 183-188, 199-201, 218-220.

حول كتابي: «العِرق والتاريخ»، و«العِرق والثقافة» لكلود ليفي ستروس

عبدالرزاق الدواي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط

الأنثروبولوجيا تخصُّصٌ معرفي نشأ وتطوَّر في المجتمع الغربي. وقد أولى فيه الباحثون اهتماما كبيرا بظاهرة التَّنَوُّع والاختلاف في الثقافات البشرية، وكثير منهم سعوا من خلال أبحاثهم إلى العثور على ما يُدعِّم أحكاماً مُسبقة وجاهزة كانت رائجة في أوساطهم، ومفادها أن الظاهرة المذكورة تعكس اختلافا طبيعياً وواقعياً بين شعوب العالم وأعراقها وعقلياتها ومجتمعاتها. بمعنى أن هناك تغايُراً مطلقا يُميِّز ثقافة المتحضِّرين عن ثقافة البدائيين والمتوحشين، ويميِّز بالتالي الحضارة الغربية عموما عن باقي حضارات وثقافات المجتمعات البشرية الأخرى. والظاهر أن العالم الفرنسي كلود ليفي ستروس (1908-2009)، وهو رائد ومُؤسسَ الأنثروبولوجيا البنيوية، اختار السير في الاتجاه المعاكس لهذا التوجُّه.

الظاهر أن اهتمام كلود ليفي ستروس بظاهرة التَّنَوُّع والاختلاف في الثقافات البشرية ظل حاضرا في كتاباته عقودا طويلة، بَيْدَ أن الأفكارَ الرئيسية التي طوَّرها حول هذا الموضوع بالذات تبلورَت بصفة خاصة في موقفين أساسيين: الموقف الأول عرَضَه في كتاب صغير عُنوانُه: «**العِرق والتاريخ**»، نشر في 1952؛ وهو عبارة عن مُساهمة في السنة الدولية لمناهضة العنصرية، المنظمة آنذاك من طرف اليونسكو. أما الموقف الثاني الذي يُعتبَر مُكمِّلا ومُعدِّلا للموقف الأول، فقد تم

التعبير عنه في كتيِّب ثان يحمل عنوان: «**الثقافة والتاريخ**»، وقد نُشر في مناسبة مُماثلة سنة 1971، كذلك ضمن كتابه «**النظرة المتباعدة**» (1983)، وهو النص المحال إليه في هذا التقرير[1]. بصدد الموقفين معاً يلاحظ النقاد أن بينهما ما يشبه القطيعة، وهذا ما نودُّ إبرازه باختصار في هذا التقرير.

• **أولا:** في الموقف الأول المعروض في «**العِرق والتاريخ**»، ينتقد كلود ليفي ستروس بشدة التصوُّر العنصري الذي يربط بين ظاهرة التنوع الثقافي وبين الاختلاف العِرْقي ربطاً ضرورياً ومتلازماً. ويستند نقدُه على الأفكار التالية («**العِرق والتاريخ**»، طبعة 1977، ص 69-85):

- نَفيُ وجود أية علاقة ضرورية ومباشرة، بين تقدُّم الثقافات البشرية وازدهارها، وبين ما يُزعَم أنه امتياز وتفوُّق عرقي.
- التأكيدُ على أن الثقافات البشرية لا تتفاضل فيما بينها وإنما تتعادل.
- إبرازُ الطابع النسبي للمَعايير والقيَم التي تُصَنَّفُ بواسطتها الثقافات البشرية في خانات التقدُّم والتخلف.
- التأكيدُ على أن الازدهارَ الثقافي لا يتحقق إلا في ظروف انفتاح الثقافات البشرية على بعضها البعض.

---

1 - نُشر هذان النصان في الطبعات التالية:
- Claude Lévi-Strauss: *Race et Histoire*. Paris. Editions UNESCO, 1952.
- Claude Lévi-Strauss, «*Race et Culture*» in Revue internationale des sciences sociales, Vol. XXIII (1971), n° 4. UNESCO.
- Claude Lévi-Strauss: «*Race et Culture*» in Le Regard Eloigné. Paris, Plon, 1983.
- Claude Lévi-Strauss: *Race et Histoire, Race et Culture*. Paris. Albin Michel, 2002.

هناك ترجمة عربية للنص الأول: كلود ليفي ستروس، العِرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982.

- التأكيدُ على أن التَّواصُل والتعاون بين المجتمعات البشرية من خلال ثقافاتها، يُعَدُّ مصدرا للإثراء المتبادل.
- التأكيدُ على أن العزلَة والانكماشَ يُؤدِّيان حتماً إلى الجمُود والعُقم الثقافي.
- التأكيدُ على أن أكبرَ مصيبة وأفظعَ عاهة يمكن أن تبتلي بها جماعة بشرية مَّا هي أن تعيش منعزلة.
- التأكيدُ على أن الواجب الكبير الملقى على عاتق البشرية يقوم في الابتعاد عن كل نزعة عنصرية تحصُر الامتياز والتفوُّق في سُلالة بشرية معيَّنة وفي ثقافة بشرية واحدة مُهيمنة؛ فمن المستحيل أن ينفردَ جُزءٌ من البشرية بامتلاكِ صيَغ وحلولٍ عامَّة يمكِن أن تنطبق على جميع الشعوب.

هذه الأفكار اعتبرت في حينها جديدة وثورية، كما عُدَّت لاحقا مقدمات ضرورية لأي حوار بين الثقافات. وفضلا عن ذلك فإن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة استلهمت منها كثيرا في «إعلان اليونسكو العالمي بشأن التَّنَوُّع الثقافي»، الصادر في نوفمبر 2001. وهو من أهم النصوص المعاصرة المؤسسة لفلسفة أخلاقية جديدة في مجال الحقوق الثقافية.

• **ثانيا**: في الموقف الثاني المعروض في كتيب «**الثقافة والتاريخ**»، يبرِّر كلود ليفي ستروس عودَته إلى تناول نفس الموضوع بظهور دراسات جديدة في هذا المجال وبنضوجِ رؤيته للأمور. والارتسامات الأولى عن هذا الكتيِّب توحي بأن مُفكِّرَنا لا يزال متمسكا بموقفه الأول: نافيا أن تكون هناك أيةَ علاقة بين التطور البيولوجي والازدهار الثقافي؛ رافضا اعتبار التطور الثقافي مجرَّد ظاهرة مُلحقة بالتطور البيولوجي؛ مَؤكِّدا في نهاية المطاف أن اختلاف الثقافات البشرية لا

يرجع إلى عوامل عِرقية، ذاهبا إلى حد القول إن مفهوم «العِرق» ذاته هو نتاج للثقافة أكثَر مما هو حقيقة بيولوجية.

نقرأ في هذا الصدد: «إن ما تحدِّده الوراثة عند الإنسان هو فقط الاستعداد العام لاكتساب ثقافة ما. أمَّا تلك التي ستصبح ثقافته بالفعل فترجِع إلى ظروف ميلاده وما يحيط بها من مصادفات، وكذلك إلى المجتمع الذي سيتلقى فيه تربيته». (**«النظرة المتباعدة»**، ص 40).

ولا شك أن مضمون هذه الفكرة يُعد مساهمة قيمة في مناهضة التعصَّب الثقافي والعنصري، لكونه يؤكد على أن الاختلاف الثقافي، على رغم كونه ظاهرة واقعية لا يمكن تجاهلها، يرجع إلى عوامل تاريخية ظرفية أكثر مما يعود إلى عوامل وراثية. ولكننا نلاحظ أن هذا الرأي لم يستمر طويلا، إذ سرعان ما اعتراه بعض التذبذب، بحيث يلاحظ النقاد أن رفضه للنزعة العنصرية لم يعد قطعيا ولا جازما كما كان من قبل مما جعله يُستقبل بحمَاس فاتر من طرف اليونسكو ذاتها. بل ذهب بعضهم إلى حد القول إن هناك نوعا من القطيعة بين الأطروحة التي دافع عنها في **«العِرق والتاريخ»**، وهذه التي يدافع عنها الآن في **«الثقافة والتاريخ»**[2].

والحق أن كلود ليفي ستروس في المقدمة الجديدة التي كتبها لمجموعة الأبحاث المنشورة في كتاب **«النظرة المتباعدة»**، يفاجئنا بالفعل بما يمكن اعتباره تراجعاً صريحاً عن الموقف السابق، يبرِّرُه بعامل تقدُّم السن الذي جعل نظرته تصبح أكثر واقعية. أين يتجلي هذا التراجع ؟

2 - يمكن الاطلاع على:
Emmanuel Terray: «*Face au racisme*», in Magazine Littéraire, n° 223, 1985, .p. 54

عندما يعرِّف النزعة العنصرية بأنها: «مذهب يزعم أن السمات والخصائص الذهنية والأخلاقية التي يتصف بها جماعة من الناس [...] تعَد نتائج ضرورية لموروث بيولوجي مشترك»، لا يلبث أن يستثني من ذلك «موقف الأفراد أو المجموعات الذين يدفعهم تشبثهم وإخلاصهم لبعض القيم، إلى أن يتبنوا، إن جزئيا أو كليا، توجها سلبيا لا يتجاوب مع قيم أخرى». فلا إثم هناك في أن يرفع «أسلوب معين في الحياة فوق جميع الأساليب الأخرى». (**«النظرة المتباعدة»**، ص 15).

وماذا عن فضيلة تلاقح الثقافات البشرية فيما بينها التي طالما امتدحها في السابق، واعتبرها شرطا لازما لكل ازدهار ثقافي؟ لقد أضحى الآن يرى فيها عاملا من العوامل التي تهدِّد الخصوصيات الثقافية بالاندثار: فحسب موقفه الجديد «إن الخطر الكبير الذي يتهدَّد اليوم البشرية يتمثل في التجانس الكبير والتشابه المتزايد بين أنماط السلوك والحياة والتفكير نتيجة لانهيار الحواجز بين الثقافات، وسقوط جميع العراقيل أمام التواصل بين المجتمعات البشرية. إن ذلك سيؤدي عاجلا أو آجلا إلى القضاء على الخصوصيات والهويات الثقافية». (**«النظرة المتباعدة»**، ص 47).

والأكثرُ إثارة للدهشة في هذا الموقف الجديد هو أن كلود ليفي ستروس غدا يعتبر ما تخوضه البشرية في عصرنا من نضالات من أجل المساواة وضد جميع أشكال التمييز العنصري، وكأنه مُوجَّه ضد مصلحة البشرية ذاتها. وهذه هي عبارته المثيرة في هذا الصدد: «ليس بوسعنا أن نخفي أن النضال ضد جميع أشكال التمييز العنصري يندرج في التيار نفسه الذي يقود البشرية نحو حضارة كونية مدمرة لتلك الخصوصيات القديمة، التي يعود إليها الفضل في إبداع القيم الجمالية والروحية» (**«النظرة المتباعدة»**، ص 47).

أما العبارة التي أثارت تساؤلات وشكوكا كثيرة حول حقيقة الموقف النهائي لكلود ليفي ستروس من التَّنَوُّع والاختلاف في الثقافات البشرية فهي التالية: «على البشرية أن تتعلم منْ جديد [...] أن كل إبداع حقيقي يقتضي نوعا من عدم الإنصات إلى نداء القيم الأخرى المغايرة، يمكن أن يَصِلَ إلى حد رفضها بل حتى إلى إنكارها» (**«النظرة المتباعدة»**، ص 47).

إثنولوجيا الإسلام
في «مدارات حزينة» لكلود ليفي ستروس

لطفي بوشنتوف
كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
عين الشق– الدار البيضاء

اطلع كاتب هذه القراءة على حديث الإسلام في **المدارات** صدفةً، في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، خلال رحلة عودة من الدراسة في فرنسا، والتي كانت طويلة آنذاك بسبب بطء السفر بالقطار. ذلك أنه حمل معه في طريق العودة كتاب كلود ليفي ستروس، الذي أهداه إياه أحد المثقفين الفرنسيين، فاكتشف أن رؤوس الصفحات التي ورد فيها الحديث عن الإسلام طويت بعناية، في إشارة ربما إلى أهميتها وضرورة التوقف عند قراءتها. واليوم، وبمناسبة هذا اللقاء العلمي المخصص لكتاب «**مدارات حزينة**» عقب وفاة صاحبه سنة 2009، يعيد القارئ النظر في هذه الصفحات والتأمل في ما تحمله من قضايا وإشكالات، والتي لا تخلو من راهنية بالقياس إلى النقاشات الدائرة حول الإسلام وحول علاقته بالغرب.

I - مداخل

1 – لا يعد الإسلام همّا مركزيا في كتابات كلود ليفي ستروس، كما لا يحتل مكانا مميزا في مختلف خرجاته الإعلامية[1]. ومع ذلك

1- لهذا السبب غابت دراسات علمية ومفصلة عن هذا الجانب من إنتاج كلود ليفي ستروس.

تلتف ثنايا كتابه الشهير «مدارات حزينة»[2] حول خطاب مباشر عن الإسلام دينا وثقافة. ويرد حديث الإسلام في نهاية هذا الكتاب[3]، وفي فقرات معدودة ومتقطعة[4]، ومن دون سياق يربطه من حيث المنهج والموضوع بسابقه ولاحقه، وكأنه حشر منفصلا ولذاته. ومع ذلك فالحديث مشحون الدلالات، وقوي المعاني، ولا تكاد قضاياه تفقد راهنيتها.

2 - يسترجع حديث كلود ليفي ستروس عن الإسلام ويجدد قضايا مثيرة للجدل عن الإسلام والمسلمين، دينا وحضارة وثقافة. كما يرسخ الطابع الساخن لأماكن بعينها، مثل كابول وكشمير وبشاوار والبنجاب وراوبلندي ولاهور وبيرموند ودلهي وكالكوتا. مما يُشعر القارئ بالعودة الأبدية للأسئلة التي يطرحها وما يترتب عليها من تأويل.

3 - كتب كلود ليفي ستروس نص **المدارات** بلغة شاعرية جذابة ولكن مراوغة[5]، تجمع بين السيرة الذاتية والتأمل الفلسفي والبحث

2- C. Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Collection Terre humaine. Paris. Plon et Pocket, 2009, 504 pages.

3 - ورد عنوان الكتاب في النصوص العربية في صيغ متعددة. ومنها آفاق حزينة ومدارات حزينة ومداريات حزينة. ولم ينتبه أصحاب هذه النصوص إلى خلو القواعد اللغوية الفرنسية من صيغ المثنى. والصيغة الأصح ترجمة ومعنى هي مداران حزينان، في دالة كما يتبين من مضمون الكتاب على الفضاءين الجغرافيين والثقافيين أمريكا وآسيا. وقد احتفظنا بصيغة مدارات لكونها الأكثر تداولا والكفيلة بإثارة انتباه القارئ.

4 - جاء الحديث عن الإسلام في الفصلين الأخيرين من الكتاب، أي 39و40 اللذين يحملان عنواني Taxila وVisite au Kyong. وهما جزءان من القسم التاسع والأخير الذي يحمل عنوان العودة (Le Retour). والكل فقرات معدودة من الصفحات472 - 497 في النص الفرنسي.

5 - الملاحظ على اللغة، التي صاغ بها كلود ليفي ستروس فقرات حديثه عن الإسلام، أنها قابلة لترجمة مجانبة للصواب وفهم معكوس. وكثير هم الباحثون الذين أخطأوا الاستشهاد بما جاء في المدارات عن هذا الحديث.

الأنثروبولوجي، مع الالتزام بالفكر العقلاني والابتعاد عن الذات. غير أن ما كتبه عن الإسلام تميز بالأسلوب المباشر والتقريري، مع التعبير الصريح عن موقف غير مستسيغ لمختلف تجلياته المعتقدية والطقوسية. وقد أحرج حديث كلود ليفي ستروس عن الإسلام مترجم **المدارات** وناشرها[6]، فتصرفا في النص الأصلي بالحذف، مرة بالتنبيه إلى ذلك[7] ومرات من دون إشارة[8]، مما يذكرنا بترجمات «**الكوميديا الإلهية**» المبتورة لنفس المبررات[9].

ووجد بعض من لا يثق في الغرب في حديث المدارات «الاستفزازي» عن الإسلام حجة على «عدوانية الآخر وسوء نواياه». في حين وبالمقابل، استشهد اليمين الفرنسي في العقدين الأخيرين بنفس الحديث لإضفاء المصداقية العلمية على رفض مطالب الطائفة المسلمة في أوربا[10]، باعتبار أن هذا المفكر-المرجعية كان سباقا للتنبيه إلى «الإسلامُ- فوبيا»، أي إلى التأثير الخطير للإسلام الداخلي على هوية فرنسا ومستقبلها. كما رأى بعض الغرب في فكر وممارسة من يصنف ضمن «الجماعات الإسلامية المتطرفة والمتشددة»[11]، مصداقا لمقولات كلود ليفي ستروس وأحكامه.

6- كلود ليفي-ستروس، مدارات حزينة، ترجمة محمد صبح، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، 2003.

7- كتب الناشر مرة واحدة «جرى حذف بعض الفقرات من هذا الفصل، ويمكن للقارئ العودة إليها في النص الفرنسي». انظر: نفسه، ص 492.

8- وهي بكثير الأهم من حيث المضمون والأطول من حيث الحيز المكتوب. ونتيجة لهذا التشويه، لا يعتمد النص المترجم.

9- أسقط مترجم الكوميديا الإلهية، حسن عثمان، من الترجمة جزءً من نص الجحيم، حيث يصور دانتي مآل الرسول والإمام علي بن أبي طالب. انظر: دانتي (اللجيري)، الكوميديا الإلهية، ترجمة حسن عثمان، الجزء الأول: الجحيم، مصر، دار المعارف، 1955، ص 371 وما بعدها.

10- مثل مطالبة مسلمي أوربا والجاليات المسلمة في هذه القارة بحق ارتداء البرقع والحجاب وتشييد المآذن ورفع الآذان.

11- مثل تدمير طالبان التماثيل الهندوسية وفرضهم ارتداء البرقع، في دالة على الانغلاق ورفض الآخر.

4 - غلبت الكتابة المشهدية[12] على **المدارات** وحديث الإسلام داخلها، لاسيما أن صاحبها توسل بها في الأصل لكتابة نص روائي[13] يدون فيه مشاهداته الرحلية وحواره الذاتي مع موضوعه ومعرفته[14]. وكما يفيد العنوان الفرعي للكتاب والذي وضعه الناشر[15]، اتبع مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية في **المدارات** منهجا إثنولوجيا، قائما على دراسة المظاهر الثقافية والجوانب الاجتماعية للجماعات البشرية، اعتمادا على المسح الإثنوغرافي. والنص بما فيه الحديث عن الإسلام قائم بالفعل، من حيث المنهج، على رباعية المشاهدة/ الملاحظة والتفسير والمقارنة والنظرية[16].

واستعاد كلود ليفي ستروس في جل صفحات **المدارات** ذاكرة رحلتين علميتين قديمتين، أنجزهما في البرازيل سنتي 1935 و1938-

---

12- استعير مفهوم «الكتابة المشهدية» من الزميل أحمد بوحسن، والذي نحته وهو يناقش كتاب الزميل عبد الأحد السبتي، بين الزطاطة وقاطع الطريق: أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، في جلسة استضافها المركز المغربي للعلوم الاجتماعية وشعبة التاريخ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق / الدار البيضاء، في 22 يونيو 2009.

13- يعتبر الفصل السابع ، الذي يحمل عنوان «غروب الشمس»، الشاهد على هذه النية، كما صرح بذلك كلود ليفي ستروس نفسه.

14- الكتاب أقرب إلى السيرة الذاتية المصاغة في قالب أنثروبولوجي. وقد استدل بمنهجه واستشهد بنصوصه وحاكى قضاياه الأنثروبولوجي عبد الله حمودي، في كتابه حكاية حج: موسم في مكة. انظر:

A. Hammoudi : *Une saison à la Mecque : Récit de pèlerinage*. Collection La couleur des idées. Paris. Seuil, 2005.

15- *Le grand livre de l'ethnologie contemporaine* : Lévi-Strauss, Tristes, op.cit., couverture.

16- رتب كلود ليفي ستروس الإثنوغرافية والإثنولوجية والأنثروبولوجية وفق منظومة منهجية مرحلية ومتدرجة: تتمثل الإثنوغرافية في التحري الميداني، وتنجز الإثنولوجية مرحلة أولى من المقاربة الشمولية لمجتمع ما، وتحقق الأنثروبولوجية تركيبا مقارنا لثقافات مختلفة. انظر:

C. Lévi-Strauss: *Œuvres*. Collection bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 2008. Préface de Vincent Debaene, pp. X-XI, note 1.

1939. في حين سجل في الوريقات التي أحصيناها مشاهداته المتأخرة[17]، في باكستان[18] وأفغانستان والهند، أي في فضاء «إسلام هامشي» غير عربي، زاره في مهمة رسمية مطلع الخمسينيات من القرن العشرين[19]، ولم يمكث به سوى بضعة أشهر[20].

ويقدم كلود ليفي ستروس نفسه، في المشاهد التي سجلها داخل هذا الفضاء، على أنه «السائح»[21] و«الزائر»[22] «الغربي»[23] و«الأوربي»[24] بالتحديد، المتمتع بقوة الملاحظة[25] والمتجول بحكمة[26]، و«المتفكر» فيما كان يقف عليه من «خراب»[27].

5 - سبق لكلود ليفي ستروس، قبل كتابته **المدارات**، أن أثار ملاحظات سريعة حول الإسلام في شبه الجزيرة الهندية، وذلك في مناسبتين كان لهما الأثر الكبير في بلورة فهمه للعالم وإدراكه ثقافاته.

17- حرر كلود ليفي ستروس مدارات حزينة، بين 12 أكتوبر 1954 و05 مارس 1955، أي بعد أربع سنوات من الرحلة إلى شبه الجزيرة الهندية، وذلك اعتمادا على كُراسة ميدانية / Un carnet de terrain.

18- يتعلق الأمر بجزأي باكستان الغربي والشرقي اللذين شكلا، بعد تحرر شبه الجزيرة الهندية، دولة واحدة سنة 1947. وقد دخلت هذه الدولة في نزاعات حدودية مع الهند. وحمل جزؤها الشرقي اسم بنغلاديش عند الانفصال سنة 1971.

19- كلفت اليونسكو كلود ليفي ستروس، سنة 1950، بمهمة في باكستان تتعلق بموضوع العلوم. ويذكر المؤلف أنه كان في المنطقة في شهر شتنبر 1950. انظر:
C. Lévi- Strauss, *Tristes*, op. cit., p. 491

20 - نفسه، ص 475.

21 - نفسه، ص 476.

22 - نفسه، ص 474، 477.

23 -نفسه، ص 477.

24 - نفسه، ص 474، 487.

25- نفسه، ص 487.

26- نفسه، ص 476.

27 - نفسه، ص 474.

• **الأولى**، في التقرير الذي رفعه إلى منظمة اليونسكو، مباشرة بعد عودته من المهمة التي كلفته بها في شبه الجزيرة الهندية. ويلتقط من التقرير[28]، الذي صدر في شكل مقال سنة 1951، توظيف كلود ليفي ستروس لمفهوم الملجأ/ Foyer والأبعاد التي خصها به. ذلك أن التأمل انتهى به إلى استنتاج أن باكستان أسست لكي تكون بمثابة ملجإ مفتوح في وجه مجموع الطائفة التي تشترك في المعتقد الروحي وتعيش في ظل تعاليمه، أي المسلمين. واستنتج بالاستتباع أن باكستان تمثل وقتها الرابط بين الأمة / nation وبين المعتقد في دلالته القصوى، باعتبارها تجمع في ظل نفس السيادة مجالات ترابية مسكونة لقرون من طرف نفس الشعب، الذي اعتنق غالبيته الساحقة المبادئ الأخلاقية والسياسية والدينية التي أسست عليها الدولة الجديدة. وتأسيسا على هذا الفهم، يستشف المعنى المزدوج للملجإ، أي الروحي الديني والواقعي الوطني. وتقعيدا عليه، امتلكت باكستان الكبرى خصوصياتها. وخلص كلود ليفي ستروس، وهو يلاحظ أن باكستان الكبرى بالرغم من هذه الخصوصية لم تستطع لَمَّ شمل مجموع مسلمي شبه الجزيرة الهندية[29]، إلى أن الرهان الأساس الذي على الدولة الناشئة كسبه يكمن في استثمار حدودها الممتدة وشكل جغرافيتها وسوسيولوجيتها، لترسخ هويتها كملجإ ووطن، ولتتخطى بالتالي فردانيتها، وتحقق الانتقال المبدع والمتجدد بعناية وتعهد لا ينقطعان إلى تشكيل صورة الوعد الكبير الذي تتطلع أن تكون عليه، أي أن لا تكون ملجئا لمواطنيها فقط، بل

28- فضلا على الإكراهات الأخرى التي كانت تواجهها باكستان الكبرى، وذات الصلة بالمجال والمناخ والإنسان.

29- لاحظ المؤلف مفارقة أن باكستان الكبرى، التي كانت تتطلع إلى احتضان كل مسلمي شبه الجزيرة الهندية، لم تستطع إيواء سوى 40 مليون مسلم منهم، أي 40%.

وأيضا لكل أولئك الذين سيطلبون يوما ما أن يعيشوا في ظلها مع احتفاظهم بمعتقداتهم الدينية المغايرة[30].

• **الثانية**، في التقرير الذي قدمه إلى اليونسكو سنة 1952، ونشرته المنظمة في مقالين، أحدهما مفصل والثاني مكثف. وتخطى كلود ليفي ستروس في هذه المناسبة عتبة الولوج إلى موضوع الإسلام، والذي طالما راوده في الغالب وتردد دون أن يقدم عليه.

رسم كلود ليفي ستروس، في هذه الخطوة القصيرة والوحيدة، حدود المقاربة الإثنولوجية التي سيعتمدها بعيد ذلك في المدارات. وتتمثل في:

– دراسة مشهدية مبنية على صور تفرضها الملاحظة وتدفع إليها المقارنة.

– اختيار الثقافة الدينية حقلا للتأمل والبحث والاستخلاص. وهو الفضاء الذي يتسع ليشمل العقيدة ويفصل في أشكال التدين وتلويناته الطقوسية، ويتضمن العمارة ويلامس أنماط العيش، الخ.

– التساؤل عن تلاؤم القيم وانسجامها / compatibilité.

قدم كلود ليفي ستروس، في هذا التقرير- المقال، لحديثه عن الإسلام باستنتاج أن ديانات آسيا الجنوبية برهنت، منذ ظهور البوذية وإلى غاية انتشار الإسلام ومرورا بمختلف أطياف المعتقدات الهندوسية، على أنها الأفضل قدرة على التعايش. واستدل على صواب استنتاجه ببسط مشهد معبر: ذلك أنه لاحظ في الجزء الشرقي من باكستان[31] تساكن مساجد إسلامية فارغة[32] ومعابد هندوسية

30 - C. Lévi-Strauss, «*Le Pakistan: foyer spirituel, réalité nationale*». Le Courrier de l'UNESCO, volume IV, n° 5, Mai 1951, p. 5.

31- أي في بنغلاديش الحالية، على الحدود مع بيرمانيا.

32- لنا عودة إلى دلالة فراغ المساجد مقارنة بعمارة المعابد، عند تحليل حديث الإسلام في المدارات.

مأهولة بسلالات من التماثيل المجسدة للآلهة. كما لاحظ أن الديانتين الإسلامية والهندوسية في هذه البقعة من العالم تعايشتا ولم تتواجها، إلى درجة أن إدارة مسلمة كانت تشرف على السوق الذي لم يكن يعرض من اللحوم سوى لحم الخنزير. وختم ملاحظاته باستنتاج أن الإنجاز المعماري السياسي والجمالي الكبير والمعبر الذي شيده الإمبراطور أكبر[33]، وجمع بين أنماط فنون العمارة الفارسية والهندية بل والأوربية، يعكس مظاهر الأخوة بين المسلمين والهندوس، ويبرهن على إمكانية تعايش الديانات في تناغم، بالرغم من كون الإنجاز أصبح مجرد قصور خراب.

هذا مع إقرار كلود ليفي ستروس بصعوبة صمود هذه «الصورة البريئة» أمام مشاهد الحرائق والمجازر التي طبعت أحداث الانفصال الكبير، انفصال باكستان عن الهند[34].

II - حديث الإسلام في المدارات

1 - المشهد الإطار

استهل كلود ليفي ستروس، بقصدية مستبطنة، حديثه عن الإسلام بمشهد كاشف ومعبر، ومختزل لمجموع الترسانة الأدواتية والمنهجية التي وظفها في المشاهد الموالية. ذلك أنه ولج الفضاء الجغرافي والثقافي للإسلام باسترجاعه الحدث التالي:

«على سفح جبال كشمير، بين راولبندي وبيشاور يرتفع موقع تاكشاسيلا. استعملت للوصول إليه خط السكة الحديدي، متسببا

33- جلال الدين أكبر، ثالث الأباطرة المغول في شبه الجزيرة الهندية وجد شاه جيهان. لقب بالإمبراطور العظيم، وحكم ما بين السنتين الميلاديتين 1556 و1605.

34- C. Lévi-Strauss: «*Les sciences sociales au Pakistan*», Bulletin international des sciences sociales, volume III, n°4, n° spécial Asie du Sud-Est, 1951, pp. 885- 892; Idem, «L'Asie possède sur l'Europe une créance matérielle et morale», Le Courrier de l'UNESCO, volume V, n°6, juin 1952, p. 10.

من غير قصد في مأساة صغيرة. ذلك أن مقصورة القطار الوحيدة من الدرجة الأولى التي صعدت إليها كانت من الطراز القديم [...] كان منظرها يشبه في نفس الآن مقطورة المواشي والصالون والسجن بالنظر إلى القضبان الواقية في النوافذ. استقلت المقصورة أسرة مسلمة مكونة من زوج وامرأة وطفلين. كانت السيدة منقبة / purdah. وعلى الرغم من محاولتها الانزواء- بحيث جلست مقرفصة على مرتبتها، ملحفة بالبرقع / burkah، مدبرة بعناد ظهرها إلي- فقد بدا الاختلاط شائنا ومخزيا / scandaleux. واقتضى الأمر انفصال الأسرة وتفرقها، حيث انتقلت المرأة والطفلان إلى العربة المخصصة للنساء فقط، بينما ظل الزوج يحتل بمفرده المقاعد المحجوزة، وهو يغتالني بنظراته. رضيت بما قسم لي في هذا الحادث، بسهولة أكبر في الحقيقة من رضاي بالمشهد الذي كان ينتظرني عند الوصول»[35].

التقطت عين كلود ليفي ستروس الملاحظة عناصر أساس أثث بها المشهد بعناية فائقة. أشار في مستوى أول إلى القطعة الجغرافية الساخنة. ثم ربط في مستوى ثان بين النقاب والبرقع وما يترتب عليهما من تحريم الكشف عن جسد المرأة والاختلاط الجنسي، وبين النزوع إلى الانعزال عامة وهيمنة الفكر الذكوري التمييزي المحتكر لكل الأمكنة المادية والرمزية. واستنبط في مستوى ثالث من التنبيه إلى إدبار الظهر والنظرة المغتالة، الميل إلى الانغلاق ورفض الانفتاح على الآخر الغربي وثقافته. ويستنتج من المشهد بالاستتباع الأسباب التي دفعت كلود ليفي ستروس إلى تشبيه الخشبة التي وقع فوقها المشهد، أي مقصورة القطار، بعربة المواشي أو السجن ذي القضبان الحبيسة. كما يستنتج من سرد مكونات الحادث، وخصوصا ما تعلق بالمفردات والصيغ ذات الصلة بمشاعر كلود ليفي ستروس، أنه شعر لحظتها، وهو

35 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op - cit., p. 472.

المنتمي للغرب، بعنف نفسي يمارس عليه. ولم يكن هذا المشهد الإطار سوى مطلع ما اسماه بـ «المأساة»، أو الوجه الظاهر لمآسي أكبر كانت في انتظاره[36].

2 - عقلية البداوة والتحريم

لم يتذوق كلود ليفي ستروس العمارة الإسلامية في شبه الجزيرة الهندية على ما تميزت به من ضخامة البناء وفخامته وجماليته.

وهكذا لم يرقه قصر القلعة الحمراء في دلهي القديمة[37]، على الرغم من ضخامة بنائه وطبيعة المواد الثمينة التي شيد بها وثقل زينته. وعده لا يمت بصلة لهندسة القصور، بل وأقرب ما يمكن لمجمع خيام شيد بمواد صلبة في حديقة تشبه مخيما نموذجيا ومثاليا. ورأى كلود ليفي ستروس في قبة قاعة العرش الإمبراطوري مجرد نسخة من قبة خشبية قابلة للتفكيك، غير منسجمة مع قاعة الاستقبال. ولم يثر الضريح، على قدمه، مشاعر الإعجاب في كلود ليفي ستروس المتيم عادة بكل ما هو عتيق. بل حرك فيه إحساسا بالضيق لأن عنصرا هندسيا أساسيا في نظره غير موجود: كان المركب الإمبراطوري ذو كتلة جميلة ومكونات بديعة، غير أن من المستحيل إدراك صلة عضوية بين الكتلة ككل وبين المكونات كأجزاء[38].

نفس الانطباع والملاحظة خرج بهما كلود ليفي ستروس من زيارة بقية المعالم الأثرية الكبرى، وإن كانت في مستوى ضريح شاهنشاه تاج

36- من هذا المنطلق وفي لغة كلود ليفي ستروس المراوغة، لا يحيل المنظر الذي كان ينتظره على «قاعة الانتظار» بقدر ما يحيل على تتمة مفصلة لهذا المشهد.

37- بنا القلعة الحمراء خامس الأباطرة المغول شاه جيهان، لتكون قصرا ومقرا للحكم وديوانيه، وذلك سنة 1639، بعد أن اختار دلهي عاصمة عوض أكرا. وقد وصفها شاعر فارسي بقطعة الجنة الفردوس.

38 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., pp. 476-477.

محل[39]. فهذا الأخير أيضا، وبالرغم من بنائه الفخم وجماليته الفائقة، لا تتآلف طبقاته بقدر ما تتكرر برتابة.

تساءل كلود ليفي ستروس عن الأسباب الكامنة وراء هذا القصور، وعن دواعي رفض المسلمين للفنون التشكيلية الجمالية، الكفيلة في رأيه بتكسير رتابة العمارة الإسلامية وبإضفاء سمة الحضارة وميزة الحضر عليها. ووجد الإجابة بالضبط عند سيدة إنجليزية متزوجة من مسلم يدير معهدا للفنون الجميلة: لم يكن يسمح إلا لعدد محدود ومن النساء بمتابعة دروس الفنون الجميلة، وكان النحت محرما، كما كانت الموسيقى تدرس في السرية، وحده الرسم كان يعلم، ولكن كفن ترفيهي لا غير[40].

3 - ذهنية السذاجة

التقط كلود ليفي ستروس، بدقة الملاحظ وفي مناسبات عدة، ممارسات ذهنية ساذجة وسط مسلمي شبه الجزيرة الهندية.

- **المناسبة الأولى**، حين تساءل عن وظيفة البنايات الضخمة التي سبق وانتقدها في مستواها المعماري. إذ اعتبر أن المسلمين لم يشيدوا في هذه البلاد من المآثر الكبرى سوى الحصون والمعابد والأضرحة. بحيث كانت قصورهم المأهولة من حيث الهندسة والتصور أشبه بالحصون العسكرية. في حين كانت مساجدهم وأضرحتهم الخالية والمهجورة أقرب ما يكون من القصور. وبناء على هذه المفارقة، اختبر كلود ليفي ستروس مصاعب الإسلام في تفكر الوحدة والعزلة.

39- يوجد تاج محل في أكرا. وقد أمر ببنائه الإمبراطور المغولي شاه جيهان سنة 1632م، ودامت الأشغال فيه أزيد من اثنتين وعشرين سنة. وهو بالإضافة إلى كونه يخلد قصة حب فريدة، يعد من أروع الأعمال الهندسية الإنسانية.

40- C. Lévi-Strauss: *Tristes*, op. cit., pp. 478 -479.

وفي رأيه، اعتبر هذا الدين أن الميت يستقر دائما وسط الجماعة / communauté، ولكن من دون رفقة ولا شركاء.[41]

-**المناسبة الثانية**، لما عاين طقوسا غير مقبولة في نظره تمارس في المسجد الجامع بدلهي[42]. حيث أروه، مقابل أربعمائة فرنك، النسخ الأقدم للقرآن الكريم ونعال الرسول وشعرة من لحيته مثبتة بقرص من الشمع داخل علبة مزججة ومعطرة[43]. ويضيف كلود ليفي ستروس إلى هذا المشهد، وبلغة يغلب عليها التهكم، أن أحد المؤمنين اقترب للتبرك بالمعروضات المقدسة، غير أن القيم عليها أبعده بعنف. وتساءل عن السبب: هل لأن المؤمن لم يؤد الأربع مائة فرنك؟ أم لأن الآثار الشريفة كانت ذات شحنة قوية لا قبل للمؤمن على تحملها؟[44]

-**المناسبة الثالثة**، لما صحب في كراتشي جماعة من المسلمين، حكماء وجامعيين ورجال دين. وانتبه إلى أنهم كانوا يفتخرون بسمو منظومتهم الفقهية. غير أنه صدم أكثر لما لاحظ كيف كانوا يستندون دائما وبإلحاح قوي إلى حجية واحدة، هي بساطة الدين الإسلامي. من قبيل القول إن الأحكام الإسلامية في مجال الإرث أفضل من

41- نفسه، ص 480.

42- يوجد المسجد الجامع أمام القلعة الحمراء في دلهي. وهو أضخم مساجد الهند التاريخية، ومزيج من الفنين المعماريين والجماليين الهندوسي والإسلامي. استغرق بناؤه بأمر من الإمبراطور المغولي شاه جيهان ما بين السنتين الميلاديتين 1644و1658.

43- توجد في صحن المسجد الجامع بدلهي غرفة صغيرة بيضاء معبقة برائحة البخور، تضم في خزائن محكمة ما يعتقد بأنه شعرة من لحية الرسول، ونعله المصنوع من جلد الغزال مغطى بالورد، وصفحات من القرآن الكريم كتبت بالخط الكوفي على جلد الغزال بيد الإمامين علي بن أبي طالب وابنه الحسين. ويعتقد أن أباطرة الهند المغول نقلوا هذه الآثار المقدسة من خزائن العباسيين، وحافظوا عليها في قصورهم إلى أن نقلوها إلى المسجد الجامع بعد بنائه. وقد توارثت أسرة من القيمين الشيوخ مهمة رعاية هذه المخطوطات الشريفة، التي يمنع تصويرها. ويوجد شبيه مماثل لهذه الآثار المنسوبة للرسول في مساجد مصر وتركيا الجوامع ومقاماتها.

44 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., p. 477.

مثيلتها الهندوسية، لأنها أبسط منها. ومن قبيل أنه إذا ما أردنا تغيير التحريم التقليدي للربا على القروض، يكفي أن نضع عقدا للشراكة بين الزبون والبنك، بحيث تتحول الفائدة إلى إسهام الطرف الأول في مشروع الطرف الثاني. ومن قبيل معالجة متطلبات الإصلاح الزراعي بتتريك الأراضي الزراعية وفق الأحكام الإسلامية إلى غاية توفير المساحات المطلوبة للتوزيع. ثم ينتهي العمل بهذه الأحكام لأنها ببساطة لا تعد من الأصول العقدية، وذلك لتجنب المبالغة في تفتيت الملكية الزراعية[45].

-**المناسبة الرابعة** أو الشاهد الأكثر تعبيرا على بساطة الفكر الإسلامي، حسب تعبير كلود ليفي ستروس، هو نزوع الحاملين لهذا الفكر والقلقون على عفة زوجاتهم وبناتهم إلى تحجيبهن وعزلهن، وذلك طوال فترات غيابهم عن أسرهم، مما أفضى مع مرور الزمن وتتابع اللجوء إلى هذا الحل إلى ظاهرة البرقع / Burkah.

واللافت للانتباه، حسب ما تولد من حديث صريح بين كلود ليفي ستروس وبعض الشباب المسلم، أن هؤلاء متشددون في التمسك بعذرية المرأة، الدالة على وفاء قبلي في علاقة شرعية بعدية. كما أنهم متشددون في وجوب التمييز الجنسي، بفرض ارتداء البرقع على النساء، لكونه الوسيلة الكفيلة بالتصدي للدخلاء العشاق. وتكمن غاية هذه الذهنية ومعانيها، حسب كلود ليفي ستروس، في رغبة الذكور المسلمين منح النساء عالما نظيفا لا يعلم خفاياه سواهم. وهكذا أنتج هؤلاء الرجال، لصوص الحريم في شبابهم، مبررات ناجعة ليصبحوا حراسه بمجرد زواجهم.

استخلص كلود ليفي ستروس من هذه الشواهد وتبين، أن الإسلام في كليته وبالفعل سلوك / méthode ينمي في ذهنية المؤمنين

---

45 - نفسه، ص 481-482.

صراعات لا تحتمل، ويقترح عليهم -أكثر من ذلك- حلولا بسيطة إلى درجة لا تتصور، بحيث يدفعهم بيد ويمسكهم بأخرى على حافة الهاوية[46].

4 - الإسلام المقارَن: المعيار الهندوسي

كان من الطبيعي، اعتبارا لجغرافية المجال الدينية، أن ينتقل كلود ليفي ستروس بمشاهداته واستنتاجاته إلى مستوى مقارنة الإسلام كثقافة وممارسة في شبه الجزيرة الهندية بما كان يجاوره ويعايشه من ثقافات وممارسات دينية مغايرة.

-**المقارنة الأولى**، تتمثل في الإعجاب المطلق بالمجسدات البشرية المنحوتة على الحجر الوردي في واجهات بعض المعابد الهندوسية[47]، والتي بلغت من دقة الإتقان وعمق المعاني، ما أهلها لتنفك من مواضعها وتختلط بالمجتمع. بعثت هذه المنحوتات البشرية في كلود ليفي ستروس شعورا عميقا بالسكينة والألفة. لأنه وجد نفسه أقرب إلى النمط الثقافي الذي ترمز إليه نماذج النسوة المنحوتة، المتبرجات بعفة والشهوانيات بأمومة وفي توافق تام. ولأنه وجد نفسه أبعد ما يكون من النمط الإسلامي المقابل أو ثقافة الهند غير البوذية، حيث الأمهات عشيقات ولو في الحريم والفتيات حبيسات أنواع الحجب. شعر كلود ليفي ستروس، وهو يقارن بين النمطين، وكأن الأنثوية الوديعة التي يعبر عنها النمط الثقافي الهندوسي أعتقت من الصراع الأبدي بين الجنسين الذكوري والأنثوي. بل وذكره ذلك بكهنة المعابد الذين يتماهون برؤوسهم الحليقة مع الراهبات، في شبه جنس ثالث بين الطفيلي والهجين، خالص من دون مشبطات التمييز[48].

46- نفسه، ص 482.

47- يتعلق الأمر بمنحوتات جدارية في معابد خاجوراي / Khajurâho الهندوسية بالهند. وهي المعروفة بتماثيل الحب والجنس، وتجسد رجالا ونساءً يمارسون الجنس في أوضاع ومشاهد إباحية متعددة ومتنوعة.

48 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., p. 488.

-المقارنة الثانية، تتمثل في تفضيل كلود ليفي ستروس الفن الهندي الحي / vivant والغني والمتنوع، في علاقته بالتدين وانتقاء الألوان واختيار للملابس، الخ، خلافا لاستهجانه فرض المسلمين «ألوانا وحيدة رسمية». وانتهت المقارنة بكلود ليفي ستروس إلى التساؤل عن الأسباب التي جعلت الفن الإسلامي ينهار بالتمام بمجرد ما يبلغ ذروته. وأجاب بصيغة اليقين: لأنه مر من دون تدرج انتقالي من التصور الهندسي للقصر إلى التصور الهندسي للبازار[49]، أي أنه ظل دائما يستند على قاعدة الذهب أو الثراء المادي لا الروحي، يزدهر بتوفره وينهار بفقدانه. ولأن الفنان المسلم، المحروم من أي اتصال جمالي بالواقع / le réel في ظل تكفير الصورة، ارتبط إلى الأبد بتعاقد[50] أصابه بنزيف أفقده القدرة على التشبيب والخصوبة[51].

-المقارنة الثالثة، عقدها كلود ليفي ستروس بين البوذية والإسلام، وذلك في المستويين التاليين:

الأول، في رصد الفارق بين حكيم الهندوس بوذا ورسول الإسلام محمد. وقد اعترف كلود ليفي ستروس في هذا الباب بالتناقض الصارخ والاختلاف البين بين الطرفين وعلى جميع الأصعدة، وبأن وجه التشابه الوحيد بينهما يقتصر على كونهما معا من البشر وليسا من الآلهة. والحكيم في تصنيف كلود ليفي ستروس متعفف وخنثوي ومسالم وقدوة. أما الرسول ففحل بزوجاته الكثر وملتح ومحب للحرب ومبشر.

والثاني، في تبيان الفارق بين البوذية والإسلام، من خلال عرض مجموعة من الأمثلة المبنية على المشاهدة والملاحظة والاستنتاج،

49- البازار / Bazar اسم عريق من أصل فارسي. ويدل على سوق متنوع البضائع، وأهمها حلي الذهب والأحجار النفيسة والتوابل.

50- يقصد العلاقة الوطيدة والدائمة بين المسلم وعقيدته.

51- C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., p. 479-780.

والدالة جميعها على ترجيح كلود ليفي ستروس نموذج الثقافة-الدينية الوضعية.

- المثال الأول، يكمن في أن البوذية في نظره مثل الإسلام، سعت إلى السيطرة على تجاوزات الطقوس البدائية. غير أنها كانت حاملة لبذور الوحدة وواعدة بالعودة إلى حضن الأم- الأصلي والجامع من دون تمييز. لذلك مثلا أدمجت الإثارة الجنسية في طقوسها، بعد أن هذبتها من الرعب والهيجان. أما الإسلام، فقد تطور على النقيض من ذلك في اتجاه ذكوري، إذ أغلق الولوج إلى ذلك الحضن بحبس النساء و تحويل عالمهن إلى عالم مقفل[52].

- المثال الثاني، ينصب على مكانة التماثيل في كل من الإسلام والبوذية. وقد لاحظ كلود ليفي ستروس أن الإسلام يبعد الأصنام ويكسرها، وأن مساجده عارية وفارغة، لا تكاد الحياة تزرع فيها إلا لحظات تجمع المصلين، الذكور بالأساس، لأداء الصلاة وهي معدودة. هذا في حين جمعت المعابد البوذية بين الصور والتماثيل، بل ولم تجد حرجا في مضاعفة أعدادها لأن لا أحد منها بمثابة إله حقيقي، وإنما يؤدي وظيفة استدعائه الرمزي. كذلك كانت المعابد على الدوام وباستمرار عامرة بمجسداتها ومكسوة بألواحها، تبعث الدفء الروحي في حجاجها الباحثين فيها عن زوايا للعبادة والتأمل[53].

-**المقارنة الرابعة**، استنتج من خلالها كلود ليفي ستروس الفارق بين الطابعين الإلزامي للدين الإسلامي والاختياري للبوذية. وضرب على ذلك مثلا من مشهد عايشه، لما زار معبدا بوذيا وقال له مرافقه وهو يسجد أربع مرات أمام المذبح أنه ليس ملزما بالقيام بنفس الأمر مثله. كان رفيقه يعلم أنه لا يدين بدينه، كما كان هو نفسه يرفض مسبقا

52- نفسه، ص 488.

53- نفسه، ص 491.

القيام بتلك الطقوس، ليس لعزة النفس وإنما خشية أن يفهم ذلك المرافق أنه يعتقدها مجرد تقاليد تفرض الإتباع. ولكن، قول المرافق غير مسبقاته، ووجد نفسه عن اقتناع ومن دون شعور لا يجد حرجا في إنجاز نفس طقوس العبادة وأمام نفس المذبح[54].

يفسر كلود ليفي ستروس الاختلافات البينة بين باكستان المسلمة والهند البوذية[55] في كل المشاهد المعبرة التي ساقها مثالا، بأنها تعبر عن ردود فعل رافضة أبداها النموذج المسلم اتجاه مقابله الهندوسي. ذلك أن انفصال الهند عن باكستان تم في رأيه وفق خطوط حدود دينية صرفة. ولهذا لا تعبر الصرامة والطهرية[56]، الممارسة ثقافيا داخل النموذج الإسلامي أي باكستان، عن إخلاص للإسلام بقدر ما تضمر نزوعا إلى تطليق الهند. وبناءً على هذا التفسير، لا يجدد تحطيم التماثيل التجربة الإبراهيمية، بقدر ما يحمل دلالة سياسية ووطنية لدولة حديثة العهد بالانفصال لا الاستقلال. وتأسيسا عليه أيضا، فان الإسلام الباكستاني، الدائس على الفن إلى أن أجبره على السرية / le maquis، لا يعبر عن تمسك بالدين بقدر ما يسعى إلى تكفير الهند[57].

5 - الإسلام المقارَن: المعيار الغربي

كان من الطبيعي أيضا لباحث قدم نفسه على أساس أنه «زائر من أوربا وقادم من الغرب»[58]، أن يستحضر في تقييمه للثقافة الإسلامية من خلال النماذج المشاهدة، معيار الثقافة الغربية التي ينتمي إليها.

54- نفسه، ص 493-492.

55- في دالة التصنيف الثقافية لا الجغرافية.

56- واسم باكستان بالمناسبة مشتق لغة من الطهارة والطهرية.

57 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., p. 479.

58- انظر مداخل هذه القراءة أعلاه.

ركز كلود ليفي ستروس في هذا المستوى من المقارنة على مشهد معبر أفضل في رأيه عن الفارق بين عقلانية الفكر الغربي ولاعقلانية ثقافة الإسلام، وهو الكامن في تمثل الفضاء المخصص للأموات من العظماء.

وقد لاحظ كلود ليفي ستروس أن هناك تعارض وتناقض صادم بين فخامة الأضرحة ومساحتها الشاسعة، وبين التصميم الضيق للقبور التي تأويها، والتي تبعث على الضيق والاختناق. وتساءل عن الفائدة من القاعات والأروقة الواسعة التي تحيط بالقبور والتي لا يتمتع بها سوى الأحياء العابرين من الزوار. هذا على خلاف القبر الأوربي الذي يصمم على قدر ساكنه، وفي تناقض مع التمثل الأوربي للفضاء الواجب تخصيصه للعظماء، والذي يتميز بندرة الأضرحة وبتبدي المهارات الفنية الجمالية على القبر نفسه حتى يصير مريحا وممتعا للراقد فيه لا لغيره[59].

استنتج كلود ليفي ستروس أن القبر في الثقافة الإسلامية ينقسم إلى فضاءين، الأول منهما صرح رائع لا يستفيد منه الميت، والثاني مرقد حقير يتوزع بدوره بين مقبرية بارزة للعيان ولحد مخفي، وفي كليهما يبدو الميت سجينا. وبذلك قدمت الثقافة الإسلامية حلا متناقضا لقضية الراحة الأبدية والأخروية: رغد شاذ وغير مؤثر من جهة، وضيق خانق وفعلي من جهة ثانية. ولكن هذه الحالة الثانية بالضبط هي التي تلقي بظلالها الثقيلة على نمط الممارسة الثقافية لدى الأحياء. ولذلك جمعت صورة الحضارة الإسلامية بين الترف النادر في الظاهر[60] المتستر على بساطة التفكير في العمق، وبين التزمت والتعصب اللذين يطبعان التفكر الديني والأخلاقي[61].

59- نفسه، ص 480.

60- تمثلا في قصور من الأحجار الكريمة ونفورات ماء الورد وأطعمة مقدمة في أوراق من ذهب وتبغ ممزوج.

61- نفسه، ص 480-481.

III - استشراق مستتر[62]

1 - أصناف الديانات ومراتب الحضارات

أنجز البشر، في رأي كلود ليفي ستروس، ثلاث تجارب دينية، غايتها التحرر من اضطهاد الأموات وإساءة / عقاب الآخرة ورعب السحر، وهي البوذية والمسيحية والإسلام. لكن ما يلفت النظر أن كل تجربة لم تسجل تقدما بالمقارنة مع سابقتها، وإنما تراجعا عن مكتسباتها. وهكذا لم تؤمن البوذية بالعالم الأخروي، إيمانا منها بأن النقد الذاتي والحكمة يحرران البشرية ويشكلان دينها. واستسلمت المسيحية للخوف، وأعادت الإيمان بالعالم الأخروي بآماله وتهديداته وأحكامه المطلقة. في حين كرس الإسلام هذا التراجع، حين جمع بين العالمين الروحي والدنيوي، وتزين نظامه الاجتماعي وتباهى بمنظومة سماوية خارقة، وحول ما هو سياسي إلى ديني. وبذلك أضاف الإسلام إلى ثقل الدنيا الساحق ثقل الآخرة المرعب[63].

تتفوق في رأي كلود ليفي ستروس الحضارة الإغريقية الغربية على ما سواها، كما تتفوق الحضارة الهندوسية بفعل التأثر بها. يقول في إحدى جولاته بين أطلال شبه الجزيرة الهندية ومآثرها: «استوقفني

62- العنوان من وحي السؤال الذي طرحه الزميل أحمد بوحسن عند مناقشة النسخة الأولى من هذا العرض، في اليوم الدراسي الذي نظمته «مجلة رباط الكتب» و«مختبر المغرب والعوالم الغربية: التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية»، واحتضنته كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدار البيضاء- ابن مسيك، في 29 مايو 2010. ومعلوم أن الإستشراق ولد من رحم الأنثروبولوجيا، كما أن الصروح المعمارية المغولية وسلوكيات المعمرين الإنجليز فيها ذكرت كلود ليفي ستروس بـ «عالم ألف ليلة وليلة»، ودفعته إلى التندر والتهكم. انظر:

C. Lévi-Strauss : *Tristes*, op-cit., pp. 477-478

63- نفسه، ص 489.

لمعان عند قدمي، كان لقطعة نقدية كشفت عنها الأمطار الأخيرة، قطعة فضية تحمل نقشا إغريقيا، يفيد اسم ملك إغريقي»[64].

لم يكن الأمر صدفة كما يوحي بذلك ظاهر الكلام، وإنما اعترافا ضمنيا، من محرر تقرير المنظمة الأممية «**العِرق والتاريخ**»، بتفاضل الثقافات وأساسا بأفضلية القطعة الجغرافية الثقافية التي تفاعلت إيجابا مع الثقافة الغربية.

اعتقد كلود ليفي ستروس بالفعل في التأثير الإغريقي في الثقافة الدينية البوذية[65] التي آثرها على مقابلتها الإسلامية. ونوه غير ما مرة ببصمات الطراز الفني الإغريقي الروماني وبمظاهر استلهام الهندسة الإغريقية في العمارة الدينية الهندوسية[66]. وبلغ اقتناع كلود ليفي ستروس بهذا الطرح مستوى جعله كلما لاحظ الفن الإغريقي البوذي على الصروح الهندوسية الكبرى، كلما استحضر صور القصور الإسلامية في دلهي وأكرا ولاهور، والتي لم ترقه ولم تستهويه[67].

لقد كان لوصول الإسكندر المقدوني، مرفقا ومتبوعا بالفنانين المبدعين الإغريق، أثره الكبير في إلهام البوذيين جرأة تصوير آلهتهم و تجسيدها[68]. كما كان لغيره من الغربيين الذين زاروا الهند منذ القرن الأول الميلادي نفس الأثر الفعال.

ومع ذلك، لم تفت كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجي، الفرصة لكي يبدي تحببه للحضارات / الثقافات قبل الغربية. ذلك أن النصب

64- نفسه، ص 475.

65- نفسه، ص 487.

66- نفسه، ص 474.

67- نفسه، ص 475.

68- نفسه، ص 473، 475.

التي شيدت في عصر ومنطقة لم يبلغهما النفوذ والتأثير الإغريقيين أثارت في نفسه مشاعر الانبهار، لأنها تبدو للمشاهد الأوربي خارج الزمان والمكان، وكأنها نحتت بأدوات تلغي الوقت والجغرافيا[69].

2 - تهمة القطيعة

انتهى إذن الاستنتاج بكلود ليفي ستروس إلى بلورة نظرية مفادها أن الثقافة الغربية أقرب إلى بوذا كناية عن الثقافة الهندوسية منها إلى محمد كناية عن الثقافة الإسلامية، وأن الثقافة البوذية ما هي سوى **امتداد وإتمام** لأصلها الغربي. وتأسيسا على نظرية التثاقف والتفاعل هذه، حمل كلود ليفي ستروس بالمقابل الإسلام مسؤولية إحداث شرخ وانكسار داخل المجال الممتد من أوربا إلى الشرق، والمتميز بنفس الحضارة المتطورة.

عيب الإسلام في نظر كلود ليفي ستروس أنه يعيش حالة تفاوت زمني، لأن ما يعتبره راهنا هو في الأصل متجاوز. وبمعنى آخر، حقق الإسلام إنجازا ثوريا، لكن بما أن هذه الثورة انطبقت على فصيل متأخر من البشرية بلغ مستوى حضاريا متقدما، فإنه لم ينجز سوى زرع واقع أفضى إلى إصابة خصلة الافتراض / الابتكار البشرية بالعقم. كذلك لم تحقق تجربة الإسلام تقدما ما، بقدر ما عاكست المشروع البشري الممتد قبلها من الهند البوذية إلى أوربا الإغريقية – الرومانية.

وعيب الغرب، في رأي كلود ليفي ستروس، أنه استسلم للإسلام، لما فرض نفسه بين البوذية والمسيحية، وانساق إلى مواجهته بدءً من الحروب الصليبية، فانتهى حاله إلى التشبه به. لو لم يوجد الإسلام، لاستمر التأثير المتبادل بين البوذية والغرب. ولكن، وجوده أفقد الغرب فرصته في أن يظل أنثى ولود غير عاقر[70].

69- نفسه، ص 487.

70- نفسه، ص 490.

تعايشت طيلة قرون في شبه الجزيرة الهندية ثلاث من أكبر التقاليد الروحية المنتمية إلى العالم القديم، هي الهيلينية والهندوسية والبوذية. وأبدع هذا التعايش، حسب كلود ليفي ستروس وبفضل استلهام النموذج الإغريقي بالأساس، منجزات رائعة وفريدة، إلى أن غزا الإسلام المنطقة لكي لا يغادرها أبدا[71]. وتساءل كلود ليفي ستروس بالتالي «ترى ما كان سيكون عليه الغرب لو أن محاولات التوحيد بين العالمين المتوسطي والهندي نجحت وبصفة دائمة؟ هل كان بالإمكان وجود المسيحية والإسلام؟ إن ما يحيرني وجوده بالأساس هو الإسلام»[72].

والقطيعة التي تسبب فيها الإسلام لم تكتمل بعد، وبالتالي بالإمكان أن يتحقق مصير آخر غير ذلك الذي يخشاه كلود ليفي ستروس. غير أنه مصير يمنعه الإسلام بتشييده حاجزه الخاص بين شرق وغرب فقدا التمسك بمجال مشترك تغوص فيه جذورهما[73].

وتتخذ القطيعة الثقافية والحضارية التي تسبب فيها الحدث الإسلامي، حسب كلود ليفي ستروس، فضلا عما سبق أشكالا عقلية بنيوية.

الشكل الأول، في علاقة الإسلام بالخراب المتجدد والتراكم والاستمرارية. والشاهد حسب كلود ليفي ستروس حال العاصمة الإسلامية دلهي، التي رأى فيها مجرد فلاة مفتوحة للرياح، تتبعثر فوقها المعالم الأثرية كما لو أنها رقعة نرد. وذلك لأن كل سلطان أراد أن يشيد مدينته الخاصة، كان يهجر ويهدم السابقة، ويعيد استعمال موادها. وهكذا لم توجد دلهي واحدة بل اثني عشر أو أكثر، مبعثرة

71- نفسه، ص 474.

72- نفسه، ص 475.

73- نفسه، ص 487.

وضائعة يفصلها عن بعضها البعض عشرة كيلومترات[74]. اعتبر كلود ليفي ستروس هذه الحالة موقفا للإسلام من التاريخ. وأضاف أن هذا الموقف أصابه بالحيرة، لكونه مضاد لموقف الغرب الذي ينتمي إليه، بل ولأنه حمال لتناقض جلي، إذ كيف يمكن التوفيق بين الرغبة في بناء تقليد جديد وبين النزوع في نفس الآن إلى هدم وتخريب كل تقليد سابق، بين رغبة كل سلطان في الخلود وبين تأسيس هذه الرغبة على إلغاء الاستمرارية[75].

الشكل الثاني، في موقف الإسلام من الآخر. والشاهد المعبر حسب كلود ليفي ستروس، هو عادات الأكل عند المسلمين. ذلك أن هؤلاء مثل جماعات دينية متنوعة ومنها الهنود يأكلون بأيديهم. لكن الفارق أن المسلمين اتخذوا من هذه العادة نظاما / système معبرا، من دون وعي ولكن بفطرة ممنهجة مقعدة على فرض ديني شاد عن الرغبة في نفس الآن في الاختلاط والنزوع نحو التفرد والاختلاف. إذ الأكل عندهم باليمنى الطاهرة دون اليسرى النجسة، مقياس لتمييز الطاهر من المدنس وسط المجتمع الواحد. نفس الاختيار عكسته في رأي كلود ليفي ستروس مؤسسة / institution البرقع، أي حضور النساء كجماعة طاهرة / شريفة، ولكن بتمييزهن عن الأخريات المدنسات / المتبرجات[76]. ونفس الاختيار أيضا عكسته طهرانية الإسلام في المستوى الجمالي، والتي تأرجحت بين النزوع إلى «إلغاء المشاعر»، وبين الانتهاء إلى التخلي عن هذا الاختيار بالاكتفاء بتقليص الإحساس بالجمال إلى مستواه الأدنى. ونفس الغموض واللبس لاحظه كلود

74- دهلي أو دلهي تعني التربة اللينة. وقد تعاقبت فوق دلهي القديمة أكثر من سبع مدن، مذ نشأتها سنة 918م.

75- نفسه، ص 476.

76- نفسه، ص 482-483.

ليفي ستروس في المستوى الأخلاقي دائما وهو يناقش مسألة التسامح، إذ تبين له أن نزوع الإسلام إلى التبشير المطبوع بالعنف يخفي في الواقع رغبة ملحة في الاتصال بالغير[77]. ولا تعكس الأمثلة حيرة المسلم بقدر ما تكشف عن خوف وقلق من الآخر[78]. كما فيهما دلالة على فهم خاص وقاصر للنقاء.

يقدم كلود ليفي ستروس تفسيرا لحيرة المسلم بين الانغلاق والانفتاح وبين القطيعة والاستمرارية، يفيد أن ما يضمن البقاء والاستمرار لنمط عيش المسلمين هذا هو شعورهم بالتهديد من طرف أنماط عيش مغايرة، تتمتع بحرية أوسع وبمرونة أكبر، وبإمكانها إتلاف وإفساد نمط عيشهم بمجرد أول تماس واحتكاك[79].

الإسلام في نظر كلود ليفي ستروس، بالرغم من كونه دينا عظيما، لا يتأسس على مسلمة رسالة سماوية، بقدر ما يتأسس على عجزه عن ربط علاقات خارجية. والشاهد على ذلك تبني انعدام التسامح الإسلامي شكلا مبسطا، مناقضا للبعد العاطفي الكوني عند البوذيين ورغبة الحوار لدى المسيحيين. صحيح أن المسلمين لم يسعوا دائما إلى إجبار الآخرين على اعتناق حقيقتهم / ديانتهم. لكنهم، وهذا أخطر، عاجزون عن تحمل وجود الآخر كآخر. والحل الوحيد لديهم، للاحتماء من الشك والذل، يكمن في إلغاء / إعدام هذا الآخر الشاهد على دين مخالف وسلوك مغاير[80].

ومن هذا المنطلق، وعوض الحديث عن تسامح المسلمين، من الأفضل في رأي كلود ليفي ستروس القول بأن هذا التسامح، في حال

77- نفسه، ص 481.

78- نفسه، ص 483.

79- نفسه، ص 481.

80- نفسه، ص 484.

وجوده، يمثل انتصارا مؤكدا على المسلمين أنفسهم. ذلك أن رسول الإسلام وضع المسلمين في حالة أزمة مستمرة، متمثلة في التعارض بين الإيمان بالبعد الكوني لرسالته والقبول بتعدد العقائد الدينية. ولا يمكن للمسلمين، اعتمادا على عقيدتهم، التغلب على الصراع المتولد من حالة المفارقة هذه، حالة القلق من جهة والاطمئنان من جهة ثانية. والعجز عن التوفيق بين طرفي المعادلة هو ما عبر عنه أحد الفلاسفة الهنود لكلود ليفي ستروس بالقول: «المسلمون يفخرون بما يبشرون به من قيم كونية ذات قيمة أخلاقية سامية[81]، ويدعون في نفس الآن أنهم الوحيدون الذين يمارسونها»[82].

دفعت هذه العقلية المسلمين، في شبه الجزيرة الهندية زمن المدارات، إلى مأساة جماعية. وذلك لما اختار الملايين منهم، لحظة الانفصال الكبير عن الهند، التخلي من دون رجعة عن ملكياتهم وثرواتهم ومهنهم وعائلاتهم وأرض أجدادهم وقبورهم ومشاريعهم المستقبلية. كل ذلك حتى يعيشوا وسط مسلمين، ولأنهم لا يشعرون بالاطمئنان إلا وسط مسلمين[83].

3 - الإسلامُ فوبيا

يقدم كلود ليفي ستروس نفسه في ثنايا الكتاب تفسيرات ضمنية لمواقفه من الإسلام دينا وثقافة. ذلك أنه اعترف في مناسبة أولى بأن وجود الإسلام دون غيره من الديانات الوضعية والسماوية يصيبه بالحيرة[84]. وأقر في مناسبة ثانية بأن الإسلام يمثل الشكل الأكثر تطورا ونضجا للفكر الديني، ومع ذلك ليس هو الأفضل، بل إنه لهذا السبب

81- أي الحرية والمساواة والتسامح.

82- نفسه، ص 481.

83- نفسه، ص 484.

84- نفسه، ص 475-476.

يبعث على القلق أكثر من الديانات الأخرى[85]. وقال في مناسبة ثالثة: «أعرف سبب مضايقتي من الإسلام، أي غرب الشرق. أرى فيه العالم الذي أنتمي إليه. كان علي أن ألتقي بالإسلام لأدرك المخاطر التي تحدق حاليا بالفكر الفرنسي. أنا مضطر إلى ملاحظة أن فرنسا تتحول تدريجيا إلى النموذج الإسلامي. لقد أصبحنا مثل المسلمين ذوي قناعات متشددة وفكر طوباوي وبسيط: يكفينا للتخلص من مشاكلنا أن نحلها على الورق، نكون صورة عن المجتمع والعالم بعيدة عن العقلانية القانونية والمقعدة، نسقط موروثاتنا الفكرية[86] على وقتنا الراهن ونعود حبيسيها، نحول نابليوننا[87] إلى محمد، نكرس حقيقة أن كل ثورة مصيرها أن تتحول إلى محافظة، ندفع الثائرين إلى التوبة [...] أنا أرفض هذه الصورة التي ترغمني على الاعتراف بمدى تأثير الإسلام في التفكير والثقافة الفرنسيين»[88]، صورة أن الإسلام أسلمنا / nous a islamisé[89].

IV - وجهة نظر

قد لا يتحمل القارئ نقد كلود ليفي ستروس «الاستفزازي» للإسلام والمسلمين، ويتبادر إلى ذهنه أن من الواجب الرد عليه فكرة فكرة، في حواشي لا تعد وتعليق لا ينتهي. وقد تفسد هذه الردود، وهي ميسرة، حجج حديث الإسلام كلها وتضعف قضية صاحبها. لكن من شأن كل قراءة، مبنية على مثل هذا المنهج، إبعاد

85- نفسه، ص 489.

86- ظل الإسلام في رأيه حبيس عقيدة تعود إلى سبعة عقود.

87- في إشارة إلى ثقل إرث عصر نابليون القانوني والثقافي في المجتمع والدولة الفرنسيين زمن كتابة المدارات.

88- نفسه، ص 485-486.

89- نفسه، ص 490.

النص عن قصديته المتمثلة في تقديم قراءة مركبة لحديث الإسلام في المدارات الحزينة، من دون الانتهاء إلى إنتاج وصياغة نص ذي حجج مغايرة وقضايا مخالفة. لذلك يقتصر كاتب هذه القراءة على إبداء ملاحظات يعتقدها كفيلة بوضع الحديث في سياقه وبتقريب فكر صاحبه من قرائه.

1 - كتب كلود ليفي ستروس، في رسالة بعثها إلى المفكر الاجتماعي ريمون آرون : «ولدت لدي اتصالاتي المحدودة بالعالم العربي نفورا / antipathie راسخا منه»[90].

يبين هذا الاعتراف[91]، إضافة إلى المبررات التي سيقت في المدارات، أن مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية لم يكن ذا صلة، ثقافية على الأقل، بمهد الرسالة المحمدية وفضائها الأول، الشيء الذي انعكس على شكل البناء المعرفي لحديث الإسلام في الكتاب.

وترتب على هذا الاختيار المقصود عدم تمييز صاحب المدارات، وهو يتحدث عن الإسلام بـ«en majuscule» (I)، ومن حيث المنهج على الأقل، بين ثقافة الأسطورة الشفهية وثقافة التاريخ النصية. ذلك أنه لم يغير أدواته المنهجية حينما ولج دائرة الإسلام وفضائه، المؤسس في الأصل على ثقافة كتابة وتاريخ. وظل، وهو ينتقل بمشاهداته

90- جاء هذا الاعتراف في سياق تباين مواقف فرنسا، حكومة ومثقفين وإعلاميين، من الحرب الإسرائيلية- العربية سنة 1967. وتتضمن الرسالة اعتراض كلود ليفي ستروس، اليهودي الأصل، على حرب الإبادة الإسرائيلية ضد الفلسطينيين، لكونها تشبه في شراستها وغاياتها حرب الإبادة ضد الهنود الحمر في أمريكا. انظر:
R. Aron, Mémoires: *50 ans de réflexion politique*. Paris. Julliard, 1983, p. 520.

91- وقد أقر مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، بعد عقدين من الزمن، بأنه تعمد صيغة المبالغة في هذا الاعتراف وأطلق لقلمه العنان، وذلك حتى لا يثير غضب زميله في الأصل والفكر ريمون آرون ولا يولد لديه إحساسا بأنه متعاطف مع العرب. انظر:
A. Lévi-Strauss et D. Eribon: *De près et de loin*. Paris. Odile Jacob, 1988, p.210.

وملاحظاته واستنتاجاته من مجتمع القبيلة البدائي إلى مجتمع الدين السماوي، مستأنسا بغموض الأسطورة بعيدا عن البحث في العقيدة والتاريخ، ظل مسكونا بـ المجتمعات الباردة، حيث ينتفي الزمن وينطق الصمت. في حين أنه تحول إلى مجتمع ساخن[92]، تهيمن فيه ثقافة النص والكتاب، ويطفح منه الحدث والخبر، ويحكمه استرسال التاريخ مدا وجزرا.

طرح كلود ليفي ستروس، قبل **المدارات**، سؤال العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، وأقر بوجود نوع من التكامل بينهما، لكون المؤرخ ينظر إلى الواضح الواعي، والأنثروبولوجي يلاحظ الغامض اللاواعي. كما دعا إلى التخلص من التطورية / l'Evolutionnisme، ومن الانتشارية / Diffusionnisme، بتبني أنثروبولوجيا تأخذ بعين الاعتبار تاريخانية الثقافات وخصوصياتها[93].

ثم أشار في **المدارات** إلى أنه شعر، وهو يصعد أودية شبه الجزيرة الهندية، وكأنه ينزل مع مجرى التاريخ[94]. ورفض مقارنة البوذية والإسلام، اعتبارا لتفاوت الزمن بينهما[95].

92- فرق كلود ليفي ستروس في كتابه العرق والتاريخ، الصادر بطلب من اليونسكو سنة 1952، بين الثقافات الساكنة والثقافات التراكمية. وميز في الدرس الافتتاحي، الذي ألقاه سنة 1960 في كوليج فرنسا (Collège de France)، بين المجتمعات الساخنة والمجتمعات الباردة. انظر:

C. Lévi-Strauss: *Race et histoire*. Paris, UNESCO, 1952; Idem, Leçon inaugurale au Collège de France, le 5 janvier 1960, n°31, publication du Collège de France.

93- C. Lévi-Strauss: «*Histoire et ethnologie*», in Revue de métaphysique et de morale, t.54, n° 31949 ,4-, pp. 363- 391; texte repris dans Anthropologie structurale, Paris. Plon, 1958, pp. 3- 33.

94- C. Lévi-Strauss: *Tristes*. Op-cit., p. 473

95- نفسه، ص 487.

وبالرغم من هذه الإشارات[96]، اعترف كلود ليفي ستروس بضحالة معرفته وتواضع معارفه في تاريخ الشرق وآدابه ولغته، مما أجبره على التفكر في المعالم الإسلامية التي فرضت نفسها عليه بنفس المنهج والأدوات التي سخرها في دراسة مقابلتها البدائية[97].

2- دافع كلود ليفي ستروس، قبل **المدارات**، عن مقولات تساوي الأعراق والحضارات، ونسبية الفروق بين الثقافات وتنوعها، ووحدة العقل البشري. كما رفض الأطروحات المروجة لتفاضل الثقافات اعتمادا على منهج المقارنة وتأسيسا على مركزية الغرب[98]. ومع ذلك، وظف وهو يتحدث عن الإسلام في **المدارات**، منهجا مخالفا بل ومعاكسا، لما فاضل بين الثقافتين الإسلامية والهندوسية، وحينما وزن الأولى بناء على الفارق بينها وبين الثقافة الغربية[99].

3 - أعاد كلود ليفي ستروس، بعد ثلاثة عقود من الزمن، مقولات مواطنه هنري بيرين[100]، حول مسؤولية الإسلام في إحداث قطيعة

96- والتي يمكن أن نضيف إليها علاقة كلود ليفي ستروس الإدارية والعلمية بعدد من كبار المؤرخين زمن المدارات. ومن بينهم لوسيان فيفر (Lucien Febvre) وفيرناند بروديل (Fernand Braudel).

97- C. Lévi-Strauss: *Tristes*. op.cit., p. 475.

98- شارك كلود ليفي ستروس سنة 1949 في هيئة الخبرة العلمية التي عهدت إليها اليونسكو بمهمة صياغة بيان المنظمة الأممية حول العرق. ونص البيان، الذي نشر سنة 1950، على وحدة الجنس البشري وتساويه والطابع النسبي للتراتبية العرقية. كما رافع مدافعا عن قيم تساوي الثقافات في كتابه العرق والتاريخ. انظر:
Déclaration d'experts sur les questions de race. Paris. UNESCO, le 20 juillet 1950, 6 pages; C. Lévi-Strauss: *Race*. op.cit.

99- ذهبت بعض الدراسات إلى أن كلود ليفي ستروس ابتعد نسبيا عن الموقف والمنهج الأنثروبولوجيين، العلميين المحايدين، لما بدأ يتحدث عن حق التمييز القيمي بين الثقافات وعن تراتبيتها في نصيه «العرق والثقافة»، و»النظرة المتباعدة». انظر:
C. Lévi-Strauss: *Race et culture*. Paris, UNESCO, 1971; Idem. *Le regard éloigné*. Paris. Plon, 1983.

100- وُلدا معا في مدينة بروكسيل البلجيكية.

وشرخ داخل العالم القديم المتميز قبله بنفس الثقافة والمتمتع بحرية انتقال البضائع والأفكار والفنون. وإذا كان مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، كما لاحظنا، قد اتهم الإسلام بإحداث هذه القطيعة بين الحضارتين الغربية والهندوسية، فإن المؤرخ البلجيكي سبق وألصق به نفس التهمة ولكن داخل العالم المتوسطي القديم. ذلك أن الإسلام، من وجهة نظره، حطم عند ظهوره وانتشاره وحدة هذا العالم، حيث فصل بين شرقه وغربه، وأنهى وضعه كفضاء للتبادل بين أوربا وإفريقيا والشرق، وحول البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة إسلامية، وأجبر الغرب على أن يعيش حالة عزلة وانغلاق[101]. تأثر كلود ليفي ستروس، مثل عدد كبير من مثقفي عصره، بأطروحة هنري برين وشبيهاتها الرائجة بقوة زمن **المدارات**. فوضع نفسه، كما صرح بذلك هو ذاته، ضمن «مجموع المثقفين الكبار الذين انكبوا على دراسة المجتمعات الإسلامية، وأصدروا في حقها تحفظات بل وانتقادات لاذعة».

4 – توضح خرجات كلود ليفي ستروس الإعلامية، ما بعد **المدارات**، وعلى ندرتها، موقفه من الإسلام دينا وثقافة ومجتمعا. ذلك أنه صرح سنة 1988، بأن الأشهر القليلة التي قضاها في باكستان الكبرى مطلع الخمسينيات لم تنته به إلى «التعلق» بالإسلام، وبأن ما جاء في **المدارات** يعد «اعترافا» بهذا الشعور[102]. كما بيّن سنة 2002، بأن ما صاغه في **المدارات** يعبر عن تفكره هذه الديانة، وبأن اللغة القاسية جدا التي استعملها غير بعيدة عن تلك التي استعملها ميشيل هويلبيك، في حق الإسلام وحوكم قضائيا بسببها[103]. واستنتج

101- H. Pirenne: «*Mahomet et Charlemagne*», in Revue belge de philologie et d'histoire, 1922; Idem, *Mahomet et Charlemagne*. Bruxelles, 1937.

102- C. Lévi-Strauss et D. Eribon : De près, op. cit.

103- يتعلق الأمر بالمواقف العدائية للإسلام التي عبر عنها هذا الكاتب في جريدة Le monde ومجلة Lire، في شهري غشت وشتنبر 2001، والتي جرّت عليه نقمة ودعاوى مسلمي فرنسا.

بالاستتباع بأن هذه المتابعة القضائية لم تكن مقبولة ولا حتى مطروحة زمن **المدارات**، أي في خمسينيات القرن الماضي. واستخلص من هذا التطور بأن فرنسا / الغرب مهددة بالإصابة بعدوى داء عدم التسامح الإسلامي لما تتنازل[104] في مواجهته عن منظومتها العلمانية الصرفة والصلبة. وأكد أن من حق المفكر نقد الدين وانتقاده، من منطلق مسلمة حق التعبير عن الفكر والرأي[105]. ورفع سنة 2003 التناقض والمفارقة اللذين قد يستشعرهما متتبع مواقفه، حيث ذكر أنه نصب نفسه شاهدا فيما مضى على العدوان الذي مارسته الثقافة الغربية على غيرها من الثقافات، وأنه ترافع للدفاع عن هذه الأخيرة. ثم أوضح أن الوضع انقلب لما أصبحت الثقافة التي ينتمي إليها في حالة دفاع أمام التهديدات الخارجية ومن بينها على الأرجح الانفجار الإسلامي. ومن هذا المنطلق وبناءً على هذا الاقتناع شعر بأن عليه الدفاع بقوة وإثنولوجيا عن ثقافته الخاصة[106].

5 - زار كلود ليفي ستروس شبه الجزيرة الهندية لحظة الانفصال الكبير بين الهند وباكستان مطلع الخمسينيات، وشاهد ما ترتب عليه من مآسي اجتماعية وثقافية. ويتبين بوضوح كبير من حديث الإسلام في **المدارات** أن مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، مثل غالبية مثقفي الغرب آنذاك، تعاطف مع الدولة والثقافة الأصل، أي الهند والهندوسية، بل وتحمس لهما أحيانا تأسيسا على المشاعر والأحاسيس والأذواق، وبعيدا عن الحياد الأنثروبولوجي.

104- في إشارة إلى رفضه اقتراح لجنة ريجيس دوبري(Régis Debray) إدراج تدريس مادة تاريخ الديانات في المدرسة الفرنسية.

105- D. Eribon, «*Visite à Lévi-Strauss*», in Le nouvel observateur, 10- 16 octobre 2002, pp. 134 - 136.

106- D. A. Grisoni, «*Un dictionnaire intime*», in Magazine littéraire, hors série Lévi-Strauss: *l'ethnologie ou la passion des autres*. n°5, 2003.

وحرر كلود ليفي ستروس **المدارات** في منتصف الخمسينيات الساخن في العالم العربي، لحظة انفجار الحركة التحررية، بدءً من نجاح الثورة الناصرية وإنجازاتها، ومرورا باقتراب مستعمرات بلده فرنسا من نيل استقلالها، وانتهاءً باندلاع أولى شرارات الثورة الجزائرية. ولن يجانب القارئ الصواب إن استحضر هذا المناخ السياسي والثقافي، وهو يعلل ما جاء من حديث عن الإسلام في **المدارات**. والشاهد، التوظيف المبكر والدال لهذا الحديث وفي هذه الظرفية. ذلك أن كلود ليفي ستروس دعا في **المدارات** بلده فرنسا إلى التحلي بالشجاعة وإدماج مسلمي الجزائر في المجتمع الفرنسي ومساواتهم في الحقوق مع مكوناته الأصلية، أسوة بما أقدمت عليه أمريكا لما أدمجت قبل قرن من الزمن فئات مهاجرة ذات مستوى اجتماعي وثقافي متواضع[107]. وقد استنجد بيير منديس وفرانسوا ميتيران، في سنة صدور **المدارات**، بهذه الدعوة «الجريئة»، وطلبا من صديق صاحبها، الإثنولوجي جاك سوستيل، الإشتغال على إيجاد وسائل تنفيذها في الجزائر الثائرة[108].

قد يعد حديث الإسلام في **المدارات** من المناطق الخطرة الملتبسة بل ومن الزوايا المظلمة في فكر كلود ليفي ستروس[109]، خصوصا وأنه اعتبر، وإلى غاية وفاته، الكتاب محاولة لإدماج ذاته الملاحظة في الأشياء التي يلاحظها، ولإنتاج «حقيقة علمية» أكبر من مثيلتها في الكتب الموسومة بالموضوعية[110]. وقد يؤاخذ مؤسس الأنثروبولوجيا

107- C. Lévi-Strauss, Tristes, op. cit., p. 486.

108- وقد حالت القوى المحافظة داخل الجمهورية دون نجاح هذا المخطط.

109- ومنها موقفه من «واجب» إدماج الشعوب البدائية / المتخلفة في منظومة الحداثة والتقدم، ما دامت مجتمعاتها عرفت كيف تحقق البقاء منذ قرون في توازن مع محيطها الطبيعي وبفضل معتقداتها الخاصة.

110- Doc. vidéo: Ina. Fr.

البنيوية لإصداره أحكاما معممة ومطلقة، في حق دين معقد وبعيد عن التبسيط، وعلى حضارة متنوعة الأجناس والثقافات بل والتجارب والمحصلات التاريخية. ومع ذلك يدفع حديث الإسلام في **المدارات** القارئ إلى ملاحظة أن نفس القضايا والأسئلة التي جاءت فيه لازالت حاضرة وبحدة أقوى في زمننا الراهن[111]، بل وإلى استنتاج أن الإسلام الآسيوي هو من يصنع الحدث ومنذ زمن بعيد. ومن هذا المنطلق يستشعر نفس القارئ وكأن الكتاب بـ «هفواته» يقرؤه أكثر مما هو قارئه.

ومهما كان الاختلاف مع كلود ليفي ستروس، فلا يسع قارئه أيضا إلا أن يقف طويلا عند الصفحات الأخيرة من الكتاب[112]، التي تكشف عن مروره مطلع الخمسينيات من أزمة وجدانية ومعرفية حادة، بصمت وقتها من دون شك ما فهمه وخبره عن الإسلام والمسلمين. لقد كانت الأزمة تمزقا بين يقينياته وقناعاته القديمة وبين نزوع مضطرد ومتنام إلى الانفصال عنها. وكانت مترتبة على شعور بالعجز أمام عالم بلغت قيمه من الكثرة مستوى لم يعد بالإمكان أن يتحكم الفكر فيها[113]. وتجدد هذا الشعور، إن لم يكن استرساله وترسخه واتساعه، يفرض أن تكون قراءة حديث الإسلام في **المدارات**، وهي أشبه باليوميات القلقة والمتسائلة، أبعد ما يكون عن الحكم المتسرع والمعمم على الكتاب وصاحبه. كما أن القيمة العلمية لإنتاج مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية

111- ومن هنا قد يستشعر القارئ أهمية أسئلة / ملاحظات كلود ليفي ستروس، مقابل نسبية أجوبته / نظريته.

112 - C. Lévi-Strauss: *Tristes*. op-cit., pp. 493- 497.

113- انظر حول هذه الأزمة: لطفي بوشنتوف، «تاريخانية التقليد وحداثية التغيير»، ضمن ما بعد التاريخانية؟: قراءات في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي، إعداد مجلة رباط الكتب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة كراسات الكلية، رقم 1، 2009، ص 18-20.

الغزير والمتنوع، بغض النظر عن حمولة الوريقات المعدودة التي ورد فيها الحديث عن الإسلام، تفرض أن يفرق القارئ ويميز داخل مطبخه[114] بين النيئ والمطهي[115]، بين الرماد والعسل[116].

- 114 C. Lévi-Strauss, «*La cuisine: l'art de donner du goût*», Le Courrier de l'UNESCO, volume X, n°4, Avril 1957, pp. 12- 13;
Idem, Mythologiques, t. 3: L'origine des manières de table, Paris, Plon, 1968.

-115 Mythologiques, t. 1: *Le cru et le cuit*. Paris. Plon. 1964.

- 116 Mythologiques, t. 2: *Du miel aux cendres*. Paris. Plon, 1967.

ذهب إلى ذلك أيضا محمد الدهان في دراسة لإنتاج كلود ليفي ستروس ومساهماته العلمية. انظر: محمد الدهان، «عسل ورماد: حول مئوية ليفي ستراوس»، مجلة إضافات، العدد المزدوج 3-4، صيف وخريف 2008، ص. 50-59.

ببيليوغرافيا كلود ليفي ستروس

1 - دراسات (مرتبة بحسب سنوات الصدور):

- *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris. Société des américanistes, 1948.
- *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris. PUF, 1949.
- «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie. Paris. PUF, 1950.
- *Race et Histoire*. Paris. UNESCO, 1952.
- *Tristes Tropiques*. Paris. Plon, 1955.
- *Anthropologie structurale*. Paris. Plon, 1958.
- Le Totémisme aujourd'hui. Paris. PUF, 1962.
- *La Pensée sauvage*. Paris, Plon 1962.
- Mythologiques, t. I: *Le Cru et le cuit*, Paris. Plon, 1964.
- Mythologiques, t. II: *Du miel aux cendres*. Paris. Plon, 1967.
- Mythologiques, t. III: *L'Origine des manières de table*. Paris. Plon, 1968.
- Mythologiques, t. IV: *L'Homme nu*. Paris. Plon, 1971.
- *Race et Culture*. Revue internationale des sciences sociales (UNESCO), 1971
- *Anthropologie structurale* deux. Paris. Plon, 1973.
- *La Voie des masques,* 2 vol., Genève, Skira, 1975; nouv. éd. augmentée et rallongée de «Trois Excursions». Paris, Plon, 1979.
- *Le Regard éloigné*. Paris. Plon, 1983.
- *Paroles données*. Paris. Plon, 1984.
- *La Potière jalouse*. Paris. Plon, 1985.
- *Histoire de Lynx*. Paris, Pocket, 1991.

- *Regarder écouter lire*. Paris, Plon, 1993.
- *Saudades do Brasil*. Paris, Plon, 1994.
- Œuvres, préface par Vincent Debaene. Edition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé, et al., Paris. Gallimard, «*Bibliothèque de la Pléiade*», 2008. (Ce volume réunit Tristes tropiques; Le totémisme aujourd'hui; La pensée sauvage; La voie des masques; La potière jalouse; Histoire de lynx; Regarder écouter lire avec une bibliographie des œuvres et sur Claude Lévi-Strauss).

2. دراسات حول كلود ليفي ستروس:

- *Bertholet*, Denis, Claude Lévi-Strauss. Paris. Odile Jacob, 2008.
- *Cazier*, Jean-Philippe, (dir.): Abécédaire de Claude Lévi-Strauss, Mons. Éditions Sils Maria, 2008.
- *Claude Lévi-Strauss*, Numéro spécial de la revue Critique, no 620-621, 1999.
- *Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire*, Numéro Hors-série de la Lettre du Collège de France, novembre 2008.
- Claude Lévi-Strauss (1908-2009), *L'Homme*, no 193, 2010, pp. 7-50: textes et photographies de Vincent Debaene, Françoise Héritier, Jean Jamin, Emmanuel Terray.
- *Clément, Catherine, Claude Lévi-Strauss*. Paris. PUF, Que sais-je ?, 2003.
- *Comprendre Claude Lévi-Strauss: Numéro spécial de la revue Sciences Humaines*. novembre-décembre 2008.
- Descola, Philippe, *«Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle»*, (compte rendu du colloque au Collège de France, 25 novembre 2008), Lettre du Collège de France, no 24, décembre 2008.
- Désveaux, Emmanuel, *Au-delà du structuralisme: six méditations sur Claude Lévi-Strauss*, Bruxelles, Complexe, 2008.
- Doja, Albert, *«Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology»*, Theory, Culture & Society, vol. 25 (7-8), 2008, pp. 321–340.
- Doja, Albert, *«Claude Lévi-Strauss (1908-2009):* The apotheosis of heroic anthropology», Anthropology Today, vol. 26 (5), 2010, pp. 18-23.
- Dubuisson, Daniel: *Mythologies du XXe siècle Dumézil. Lévi-Strauss, Éliade,* Presses Universitaires du Septentrion, 2[e] édition, 2008.

- Grinevald, Jacques: *«Lévi-Strauss's reaction: on interview with Lévi-Strauss»*, New Ideas in Psychology, n° 1, 1983, pp. 81-86.
- Grinevald, Jacques: *«Piaget on Lévi-Strauss: an interview with Jean Piaget»*, New Ideas in Psychology, n° 1, 1983, pp. 73-79.
- Grinevald, Jacques: *«Interviews avec Jean Piaget et Claude Lévi-Strauss»,* Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto, t. XXII, n° 67, Genève, Droz, 1984, pp. 165-178.
- Hénaff, Marcel: *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Belfond, 1991.
- Imbert, Claude, Lévi-Strauss: le passage du nord-ouest, précédé de *«Indian cosmetics»* par Claude Lévi-Strauss. Paris. L'Herne, 2008.
- Izard, Michel (dir.), Claude Lévi-Strauss. L'Herne no 82. Paris, L'Herne, 2004.
- Joulia, Emilie, Lévi-Strauss. *L'homme derrière l'œuvre,* Paris, JC Lattès, 2008.
- Keck, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris. PUF, 2004.
- Keck, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris. Pocket, 2005.
- Simonis, Yvan, *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste. Introduction au structuralisme*. Paris. Aubier-Montaigne, 1968.
- Stoczkowski, Wiktor, *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss,* Paris, Hermann, 2008.
- Zonabend, Françoise, (éd.), *Le Laboratoire d'anthropologie sociale. Cinquante ans d'histoire, 1960-2010*. Paris, Collège de France et fondation Hugot, 2010.

3. استجوابات وحوارات مع كلود ليفي ستروس:

- Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, *par Georges Charbonnier*. Paris. Plon et Julliard, 1961.
- De près et de loin: *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss par Didier Eribon*. Paris. Odile Jacob, 1988.
- Dieu existe? Non: *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss par Christian Chabanis*. Paris, stock, 1982.
- Lévi-Strauss. *L'homme derrière l'œuvre, Entretiens des proches de Claude Lévi-Strauss et discours à l'Académie française, par Emilie Joulia*. Paris. JC Lattès, 2008.
- Loin du Brésil: *Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Véronique Mortaigne*. Paris. Chandeigne, 2005.

الباب الثاني

الأنثروبولوجيا التأويلية

كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية

الوصف المُكثَّف

عبد الأحد السبتي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
الرباط

خلال الموسم الجامعي 2002-2003، توصلت برسالة إلكترونية من دانيال سيفاي، يخبرني بأنه يعد ترجمة فرنسية لكتاب «**سوق صفرو**» لكليفورد غيرتز، ويطلب مني أن أوفر له بعض المعطيات حول تأثير أعمال غيرتز في حقل العلوم الإنسانية بالمغرب. لم أشعر بأنني معني بهذا الموضوع، بالرغم من اطلاعي على عدد من أعمال الأنثروبولوجي الأمريكي المذكور، وقد أشرت إليها في إحالات قليلة من أطروحتي حول أدب الأنساب ومكانة النسب الشريف داخل النسق الاجتماعي والسياسي المغربي.

وحين تقرر تنظيم هذا اللقاء بمناسبة صدور الترجمة العربية لكتاب «**تأويل الثقافات**»، ارتأيت أن أساهم بورقة حول مفهوم «الوصف المكثف»، فأعدت قراءة بعض مؤلفات غيرتز وأعمال بعض الندوات الدولية التي خُصصت لتكريمه، فبدا لي أنني تفاعلت في بعض أبحاثي السابقة مع كتاباته بشكل غير معلَن وربما عن غير وعي. وهكذا تبين لي أن تحضير هذه الورقة كانت له فائدة مزدوجة، إذ تعرفت بشكل أعمق على أحد المفاهيم الاستراتيجية عند غيرتز، واستأنفت علاقتي مع نصوص أنثروبولوجية تتسم بقدر كبير من الخصوبة.

سوف أحاول أن أعرف بمضمون «الوصف المكثف» من خلال قراءة لثلاثة نصوص تجمع بين المعطيات الميدانية والعرض النظري. وقد خصص غيرتز النص الأول لحدث اجتماعي محلي وقع في المغرب في بداية الحماية، والثاني لمؤسسة السوق في مدينة مغربية، والثالث لأحد الطقوس التقليدية في إندونيسيا.

«الوصف المكثف»

يعتبر هذا النص بمثابة بيان في منهج الأنثروبولوجيا التأويلية، ومنعطف هام في هذا التيار الذي تميزت به المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية. وقد كتب في الأصل كمقدمة لكتاب «**تأويل الثقافات**» الذي صدر سنة 1973، وصدرت ترجمته الفرنسية سنة 1998، وأعاد دانيال سيفاي نشره في كتابه حول «**البحث الميداني**»، وأصبح الآن في متناول القارئ العربي. ولا بأس من التذكير بأن هذا المقال أصبح منذ بضعة عقود نصا مرجعيا عند المؤرخين في مجال تجديد التعامل مع الحدث.

ينطلق غيرتز من حدث وقع سنة 1912، وسجله في مذكرات تحرياته الميدانية سنة 1968 في منطقة مرموشة بالأطلس المتوسط. لم يكن الفرنسيون آنذاك قادرين على ضمان الأمن هناك. وقد منعوا الحماية الفردية بواسطة عقد المزراك، الذي يتولاه ضامن صاحب نفوذ داخل القبيلة التي يمر بها المسافر. لكن هذا النظام ظلٍ قائما في مستوى الممارسة الفعلية. بعد فشل محاولة اعتداء أولى، تنكر رجل أمازيغي في زي امرأة، وتمكن من اغتيال يهوديين جاءا من خارج المنطقة للتبادل مع التاجر كوهن، وتمكن هذا الأخير من الإفلات من نفس المصير. وبعد ذلك اشتكى كوهن لدى الضابط الفرنسي المحلي، وطالب

باسترجاع السلع التي سرقت منه في الحادث المذكور. فكان الجواب أن المعتدين ينتمون إلى قبيلة متمردة لا تخضع للسلطة الفرنسية. آنذاك استأذن كوهن في أن يذهب مع ضامن مزراكه، شيخ مرموشة، ليحصل على التعويض الذي تنصُّ عليه الأعراف المحلية في مثل هذه النازلة. لكن الضابط لم يكن بإمكانه أن يرخص لكوهن بما أراد لأن فرنسا منعت رسميا نظام المزراك، فنبهه إلى أنه يتحمل مسؤوليته فيما يمكن أن يحصل له. ومع ذلك قرر كوهن أن ينفذ مشروعه، ونجحت العملية، وبعد هجوم مضاد ومفاوضات بين الطرفين، تمكن كوهن من الحصول على خمسمائة من رؤوس الغنم على سبيل التعويض. وعند عودته إلى مرموشة، لم يصدق الفرنسيون ما حصل، واتهموا التاجر اليهودي بالتجسس لصالح القبيلة المتمردة، ووضعوه في السجن، وحجزوا أغنامه. وأطلق سراحه بعد احتجاج ذويه، دون أن يسترجع أغنامه، ودون أن تعتذر السلطات الفرنسية عما حصل.

وبعد ذلك يحلل غيرتز هذا الحدث، ويوسع دائرة التنظير ليطرح عددا من قضايا التأويل الثقافي. وقد قرأت هذا النص بعد أن لاحظت أن المؤرخين يحيلون عليه في إطار إغناء مفهوم الحدث. وكنت قد انتهيت من إعداد أطروحتي حول موضوع الزطاطة وأمن الطرق، مع أن غيرتز خصص لهذا الموضوع بعض الصفحات في دراسته لسوق صفرو.

لماذا شد حدث مرموشة اهتمام غيرتز؟ تقوم القصة على أدوار كل من التاجر اليهودي، وشيخ القبيلة الأمازيغية والضابط العسكري الفرنسي. هناك إذن ثلاثة شخصيات تعبر عن وضعية انتقال من التأمين بواسطة الأعراف القبلية في إطار النسق المخزني، إلى التأمين بواسطة أدوات الدولة الترابية في إطار نسق الحماية.

يحكي الحدث عن ظاهرتي اللاتفاهم و«اختلاط اللغات». والحدث بمثابة مشهد يبرز اشتغال جملة من المفاهيم المحلية حول

مواضيع العنف، والعِرض، والعدالة، والقبيلة، والملكية، والاصطناع، والاحتماء، والزعامة. ويضعنا الحدث كذلك أمام رموز تحمل دلالات معينة عند الفاعلين، بل هي رموز توجه الفعل الاجتماعي. وهذه الدلالات هي التي يركز عليها غيرتز ليبني قراءته للمجتمع باعتباره منظومة ثقافية، بعيدا عن التفسير الكلاسيكي ووهم البحث عن قوانين اجتماعية.

«سوق صفرو»

أشرف غيرتز على عمل جماعيٍ حول مدينة صفرو، وقد أنجز هذا البحث على أساس بحث ميداني مركز، وتقسيم موضوعاتي للعمل. وقد صدر المؤلف بكامله بالأنجليزية سنة 1979، ولم تترجم منه إلى الفرنسية سوى دراسة غيرتز حول سوق صفرو بشكل منفصل سنة 2003.

يعتبر غيرتز أن السوق («البازار» في اصطلاح المؤلف) مؤسسة هي بالنسبة للمجتمعات العربية («الشرق الأوسط») مثل البيروقراطية بالنسبة للصين القديمة، أو الفئات الاجتماعية المغلقة (الكاسط) بالنسبة للهند التقليدية. وخلافا للبنيوية الوظيفية التي تعطي أهمية بالغة لنظام القرابة- في النظرية الانقسامية على سبيل المثال-، يعتبر غيرتز أن ظاهرة السوق هي أهم مدخل للثقافة. والسوق عبارة عن نسق يمكن الإمساك من خلال ثلاثة مستويات.

أولا- مستوى تحديد الهويات الاجتماعية.

من أنا؟ ومن أنت؟ تتعدد معايير الانتساب («النسبة» في مصطلح غيرتز) عند رواد السوق، بين العائلة، والقبيلة، والأصل الجغرافي، والمهنة، والزاوية، ويتميز الفرد في بعض الأحيان بلقب يدل على خاصية جسمانية معينة. ونظام الانتساب «ليس مجرد

خطاطة تصنيفية تؤطر الطريقة التي ينظر بها الناس إلى ذواتهم وإلى بعضهم البعض، بل هو في نفس الوقت إطار ينظم الناس فيه مبادلاتهم المختلفة، ومن بينها المبادلات الاقتصادية في حالة السوق». ويتخذ الانتساب شكل الفسيفساء، وهي في الواقع «دليل يساعد على بناء الواقع الاجتماعي».

ثانيا- مستوى البيئة كمجال للاتصال والتبادل.

يبدو أن اختيار غيرتز لصفرو لم يكن اعتباطيا، لأن هذه المدينة تختزل مجموعة من العلاقات التي يتميز بها المجال المغربي. تقع المدينة بين السهل والجبل، وبين قبائل ناطقة بالعربية والأمازيغية، وتعرف تفاعلا هاما بين المسلمين واليهود. ومن الناحية التاريخية، تقع صفرو في أحد أهم محاور التجارة القافلية والاستراتيجية ، «طريق السلطان»، بين تافلالت وفاس. وحدد غيرتز ثلاث مؤسسات كانت عماد التجارة القافلية، وهي «الفندق»، والقراض، والزطاطة.

حدد غيرتز موقع صفرو داخل التراتبية الجهوية للأسواق في الحاضر، وحدد عناصر المجال التجاري المحلي (التجارة الثابتة في المدينة القديمة، وشبكات التجارة الدورية، وقطاع الأعمال في «المدينة الجديدة»). وتتبع بطريقة إحصائية وخرائطية التنظيم الحضري والإثني والمهني.

ثالثا- مستوى المعلومة.

يتميز السوق بندرة المعلومة، وارتفاع مستوى جهلها، سواء تعلق الأمر بالأثمان أو جودة المنتوجات أو كلفة الإنتاج. وهذا العامل الأساسي يساهم بقدر كبير في تحديد طرق اشتغال وتنظيم السوق، ويوجه سلوك مختلف أنواع الفاعلين داخل هذه المؤسسة

الاقتصادية. فهناك من يسعى إلى تجاوز تلك الندرة، وهناك من يسعى إلى توسيع نطاقها، وهناك من يسعى إلى الحد منها. وتقوم كل تلك الاستراتيجيات على مهارات وقدر كبير من الحدس والقدرة على رصد المؤشرات. ونتيجة لندرة المعلومة، فإن عملية التبادل تتم من خلال التفاعل المتكرر بين الأفراد «وجها لوجه»، وهو ما يعطي أهمية قصوى للعلاقات الشخصية والزبونية.

تلتقي النِّسبة والبيئة وندرة المعلومة في اتجاه مشترك، وتؤدي إلى نفس النتيجة، وهي ترسيخ ثقافة المساومة. وهكذا يعبر السوق عن خصوصية النظام الاجتماعي في مستوى أعم. فالنظام الاجتماعي لا تحدده بنية قارة، بل يقوم على عملية تفاوضية يحددها سياق معيَّن ومجال معيَّن، وهي تتصل بمصالح الفاعلين وأهدافهم وقيمهم ومعتقداتهم.

صراع الديكة في بالي

صدر هذا النص في شكل مقال في مجلة علمية سنة 1972 قبل أن يُدرجه غيرتز داخل كتاب «**تأويل الثقافات**» (1973). ويعتبر هذا النص نموذجا لمنهج «الوصف المكثف». ونجد صدى له عند عبد الله حمودي في تحليله لطقس بيلماون (أو بوجلود) بمنطقة الأطلس الكبير.

عاين غيرتز صراع الديكة سنة 1958 في بالي، إحدى جُزر إندونيسيا. وكانت تلك اللعبة شائعة، بالرغم من أن قوانين البلد كانت تمنعها باعتبارها عادة «بدائية» تعوق التقدم، وقد اعتبر المؤلف ذلك المنع من تجليات ذهنية «الوطنية الراديكالية».

تتم اللعبة داخل حلبة، ويتكون برنامج الأمسية من حوالي عشر مباريات، وفي كل واحدة منها يتصارع ديكان. ويتتبع الجمهور فصول الصراع بحماس كبير، خاصة وأن الصراع ترافقه عملية الرهان. وتتم

هذه «اللعبة الجهنمية» في كل جوانبها وفق تنظيم محكم ومتوارث وصفه غيرتز بدقة كبيرة.

يعتبر المؤلف أن صراع الديكة يعبر عن الثقافة المحلية في مستوى المخيال والبنية الاجتماعية. فالديك هو رمز الذكورة بامتياز، وتتخذ الكلمة عدة معاني استعارية مثل «البطل» و«المحارب». ويستعمل صراع الديكة كصورة للدلالة على المحاكمات، والصراعات السياسية، والنزاعات بين الورثة، والمشاجرات في الشارع. ويحيل الديك أيضا إلى القوى الخفية والبعد الحيواني المدمِّر. وبالتالي فإن صراع الديكة أشبه بالطقس / الأضحية الذي يهدف إلى تهدئة قوى الشر.

وفي مستوى آخر، لا يحمل المال الذي يستعمل في الرهان قيمة الربح أو الخسارة المباشريْن، بقدر ما يعبر عن المكانة المعنوية والنفوذ. فمن الناحية الرمزية، حين يراهن الفرد بالمال، فهو يراهن كذلك بكرامته وعرضه وموقعه الاجتماعي. لذلك لا تخوض في الرهان فئات مثل النساء والشباب والتابعين، ولا يخوض فيه سوى أصحاب النفوذ، ويتعارضون في الرهان على منوال تعارض المجموعات داخل المشهد الاجتماعي اليومي.

غير أن ذلك لا يعني أن صراع الديكة له مفعول اجتماعي، وكأن المعنيين «يلعبون بالنار دون أن يحترقوا بها». فاللعبة هي أقرب إلى الشكل الفني والتعبيري. وما يعطي للعبة / الطقس قوة جمالية، هو أنها تركيب يوفق بين الجانب الدرامي، والجانب الاستعاري والسياق الاجتماعي. فلعبة صراع الديكة هي مثل مسرحيتي «**الملك لير**» و«**ماكبيث**» لشيكسبير، أو روايتي «**ديفيد كوبرفيلد**» لشارل ديكنز و«**الجريمة والعقاب**» لدوستويفسكي. وهنا يستطرد غيرتز حول وظيفة الفن، ويقول إن العمل الفني يساعد المجتمع على التأمل في واقعه من خلال تسليط الضوء على بعض مظاهره بطريقة ترقى إلى إبراز قيم ذات طابع إنساني.

بعد أن أعدت قراءة نص غيرتز، شعرت بأن هناك صلة بين لعبة الديكة وجلسة الشاي في الثقافة المغربية. يختزن طقس الشاي دلالات عديدة في مستوى زمن ومكان تناول الشاي، وفي الأواني والحركات المرتبطة بتحضير المشروب، بل وفي هوية المشاركين في الجلسة. والمجاز كان من بين الجوانب التي كانت منطلق اهتمامنا بالموضوع، من خلال قصيدة أمازيغية كتبت في أواخر القرن التاسع عشر، وتغنى صاحبها بجمالية الجلسة، وفي آن واحد سجل ارتباط الشاي بالنخبة، واستعماله من طرف الأوربيين من أجل تسهيل تغلغلهم داخل الاقتصاد المغربي. وبعد غوصنا في دراسة موضوع الشاي، تبين لنا أن قصة دخول الشاي إلى المغرب واحتلاله لمكانة مركزية في الحياة اليومية والمخيلة الجماعية تكشف عن جدلية معقدة بين الشاي كشكل تعبيري، وبين الشاي كصورة للمجتمع المغربي عند المغاربة والثقافة المغربية عند الآخر.

ثلاثة أبعاد

لا تقتصر إجرائية «الوصف المكثف» على الممارسة الأنثروبولوجية، بل يمكن للمؤرخ، من خلال ذلك المفهوم، أن يحاور الاجتهادات التي قدمها غيرتز وغيره في دراسة المجتمعات والثقافات في حاضرها وماضيها.

العلاقة بين الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية

ينتسب غيرتز إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، وتناهز أعماله عند البعض تهمة المقاربة الثقافوية، أي اختزال المجتمع في الثقافة، واختزال الثقافة في ماهية وهوية ثابتتين.

ماذا تعني الثقافة عند غيرتز؟ إن الأشكال الثقافية تشمل الدين والإيديولوجيا والحس المشترك والفن والقانون. ومن منظور غيرتز، ليست الثقافة بنية فوقية تعكس بنية تحتية تتمثل في الاقتصاد والمجتمع.

وليست البنيات الرمزية مجرد تمثُّل للممارسات الاجتماعية، بل إن السلوك الاجتماعي هو في حد ذاته فعل رمزي.

مسألة بناء الموضوع

عندما يريد الباحث أن يصوغ موضوع دراسته، فهو يختار زاوية للتناول قد تكون حدثا (قصة مرموشة)، أو مؤسسة (سوق صفرو)، أو طقسا (صراع الديكة).

ويشترط الوصف المكثف أن ننتبه إلى وجود عنصر يكثف الواقع ويتجاوز التصنيفات المتداولة بين مستويات المجتمع أو الثقافة، ونعني بذلك التمييز، بمنطق الخانات، بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمجالية والثقافية، على سبيل المثال لا الحصر.

وهنا يلتقي الوصف المكثف مع مجموعة من المفاهيم الأخرى:

- مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الكلية» الذي اقترحه عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس من خلال دراسته الشهيرة للهبة والهبة المضادة. وقد سبق أن أشرنا إلى أن مفهوم موس ينطبق على مواضيع في تاريخ وثقافة المغرب مثل الشاي والزطاطة.
- مفهوم «النموذج الذهني» idéaltype الذي اقترحه ماكس ڤيبر، ومعناه مفهوم يساعد على فهم الواقع دون أن يطابقه تمام المطابقة.
- طريقة اشتغال الكتابة الأدبية، من حيث تكثيفها للواقع عبر ابتكار أجواء وشخصيات وأحداث تعبر عن عمق التجربة الإنسانية دون أن تكون «واقعية» بالمعنى البسيط للكلمة.

ومن هنا تتضح الأهمية التي يوليها غيرتز لدور الخيال عند الأنثروبولوجي، وللطبيعة الأدبية للكتابة الأنثروبولوجية.

هل يقترح غيرتز مقاربة خاصة أم نظرية معينة؟ نلاحظ أن طريقته في دراسة الثقافة تقوم على التداخل بين الميدان (نسبة للبحث الميداني) والنص، بحيث يتعامل الباحث مع المعطيات الميدانية كنصوص، بل ويتعامل مع المجتمع كنص.

وفي مستوى آخر، تتيح المقاربة الغيرتزية عدة إمكانيات، وهي:

- الانتقال من نص إلى آخر. نرى مثلا أن قصة مرموشة تحيل إلى موضوع الزطاطة، والزطاطة هي جزء من منظومة السوق.
- الانتقال من الموضوع المجهري إلى تناول الانتماءات الثقافية الواسعة (من حالة سوق صفرو إلى ثقافة مجتمعات «الشرق الأوسط»).
- بناء الموضوع بواسطة هاجس المقارنة، وهكذا استطاع غيرتز أن يلفت الانتباه إلى الحرْكة كظاهرة بنيوية تتصل برمزية السلطة في الدولة التقليدية في المغرب بناءً على المقارنة بين ثلاثة نماذج ملكية، وهي التنقل عند إليزابيث الأنجليزية، وهايام وُرُوكْ بجزيرة جافا (إندونيسيا)، والحسن الأول بالمغرب.

وختاما، نود أن نسجل، انطلاقا من تجربتنا الشخصية، أن الاستئناس بأعمال غيرتز يوفر إمكانيات جديدة لبناء الموضوع التاريخي. فالمونوغرافيا مثلا قد تنطلق من الحدث أو المؤسسة أو الطقس. والمقاربة المقترحة تفترض صعوبة استنفاذ تأويل ثقافة معينة، وتستبعد النظرية التي قد يسقطها البعض على مجتمع معيَّن أو ثقافة معيَّنة من أجل تأطيرهما بشكل يدعي الشمولية.

لذلك فأعمال غيرتز لا تقترح بناءً نظريا مغلقا، بقدر ما تقترح أسلوب عملٍ يتمتع بقوة استكشافية، وهنا يكمُن سر اشتغال المرجع بشكل غير مُعلَن، وهي المفارقة التي انطلقت منها في بداية هذه الورقة.

عناصر بيبليوغرافية

- حمودي عبد الله، **البحث في الذبيحة والمسخرة بالمغاربة**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، دار توبقال، 2010 (الطبعة الفرنسية: 1988).
- السبتي عبد الأحد ولخصاصي عبد الرحمان، **من الشاي إلى الأتاي. العادة والتاريخ**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط / دار أبي رقراق، ط. 2، 2012.
- السبتي عبد الأحد، **بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**، الدار البيضاء، دار توبقال، 2009.
- **غيرتز كليفورد، تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة / مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- Addi Lahouari & Obadia Lionel (dir.), *Clifford Geertz. Interprétation et culture*. Paris, éd. des archives contemporaines, 2010.
- Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays. New York, Basic Books, 1973.
- Geertz Clifford, *«La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture»*, Enquête, n° 6, 1998, pp. 73-105; id. in Daniel Cefaï, L'enquête de terrain. Paris. La Découverte / MAUSS, 2003, pp. 208- 233.
- Geertz Clifford, Geertz Hildred & Rosen Lawrence, *Meaning and Order in Moroccan Society*. Three Essays in Cultural Analysis. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Geertz Clifford, Bali. *Interprétation d'une culture*. Paris. Gallimard, 1983.
- Geertz Clifford, *Savoir local, savoir global*. Les lieux du savoir. Paris, P.U.F., 1986 (éd. orig., 1983).
- Geertz Clifford, *Le Souk de Sefrou*. Sur l'économie du bazar. trad. Daniel Cefaï, Paris, Bouchène, 2003.
- Kerrou Mohamed (dir.), D'Islam et d'ailleurs. *Hommage à Clifford Geertz, 1926-2006*. Tunis, cérès éditions, 2008.
- Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F., 1989.
- Rosen Lawrence, *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago. University of Chicago Press, 1984.

الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وماكس ڤيبر

عبد المنعم الشقيري
مؤسسة دار الحديث الحسنية / الرباط

أثناء محاولته الإجابة عن مدى استطاعة فهم الإنسان انطلاقا من غنى الظواهر المحيطة به، وتحاشيا الارتكان إلى الكليات المجردة أو السقوط في نسبية ثقافية[1]، يقترح غيرتز النظر إلى مفهوم الثقافة باعتباره «نمطا من المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخيا، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها»[2]. يُستشف من هذا التعريف أهمية ودور الرموز الخارجية كحامل للمعاني المتناقلة والمتوارثة، على غرار الرموز الأخرى التي يوفرها علم الوراثة، حيث تندمج الشفرات في النظام العضوي الحي. ولما كانت هذه الأخيرة غير قادرة على إرشادنا في التعامل مع حالات ثقافية، يأتي دور الأنظمة الرمزية الخارجية، «فلكي نستطيع تأمين المعلومات الإضافية اللازمة لنا لتمكيننا من الفعل كنا مجبرين على الاعتماد أكثر فأكثر على المصادر الثقافية- ذخيرتنا التراكمية من الرموز ذات المعنى»[3]. هكذا يرى غيرتز أننا نفكر ونفهم من خلال انسجام بين حالات النماذج الرمزية وعملياتها في مواجهة حالات العالم الواسع

1- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 149.
2- نفسه، ص 224-225.
3- نفسه، ص 158.

وعملياته؛ فإذا ما دخلنا في مراسيم معينة مثلا ولم نكن نعرف القواعد الشعائرية المتبعة فستفقد كل تلك النشاطات معناها بالنسبة لنا.

أملا في بعث روح تجديدية في الدراسات الأنثروبولوجية للدين يقترح غيرتز تقديم تعريف مبني على هذه الأسس الثقافية باعتباره ظاهرة ثقافية ذات طبيعة عالمية. فما هو هذا التعريف؟

يجيبنا غيرتز أنه «نسق من الرموز يعمل على إقامة خواطر وحوافز قوية شاملة ودائمة لدى الناس عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، وبإضفاء هالة من الواقعية على هذه التصورات، إذ تبدو هذه الخواطر والحوافز واقعية بشكل فريد»[4].

هناك من النقاد، وعلى رأسهم طلال أسد، من يرى أن هذا التعريف، الطامح إلى الكونية باستناده إلى الأسس الثقافية العامة للنوع البشري، يشكل نقطة ضعف الخطاب الغيرتزي، إذ أسقطه في حبال خطاب المركزية الغربية بتعميمه تعريفا مرتبطا بالخصوصية الثقافية الدينية الغربية. إنه تعريف مدين بالكثير للثقافة المسيحية في لباسها الحديث، وهو تعريف اتخذ مقياسا لتحليل ديانات أخرى تخضع لعلاقات مختلفة بالمقدس والشفاعة والمجتمع المحلي. خصوصا إذا علمنا التحول الجذري الذي عرفه تاريخ المسيحية من كونها حقيقة تاريخية لطالما ساهمت في تدبير الشأن العام بقواعدها وضوابطها ومؤسساتها إلى أن غدت حديثا منزوية في دائرة المجال الخاص، وارتدت مجرد معاني رمزية مرتبطة برؤية عامة للوجود يعبر عنها بطقس أو معتقد لا غير.

لذلك فتعريف غيرتز ذاته «نتاج لرؤية ما بعد أنوارية تنظر إلى الدين كظاهرة خفية قادرة على الوجود، مفصولة عن المجال العام، إننا

4- نفسه، ص 227. بتصرف بالمقارنة مع النص الأصلي:
Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 90.

أمام إستراتيجية نقدية لإبراز الخصوصية التاريخية للمفاهيم الكونية بدليل أن التعريف الذي ينهل من المسيحية الحديثة لا يمكن أن يطبق على مسيحية العصور الوسطى أو ما قبل الحديثة»[5]. مما يستدعي البحث في الخطابات والممارسات الدينية انطلاقا من «إمكاناتها ووضعيتها المشروعة والتي ينبغي أن تفسر بوصفها نتاج قوى تاريخية»[6].

يترتب عن هذا المنطلق النقدي أسئلة حول مدى استقلالية الرموز الدينية كأدوات للمعنى؟ وهل بالإمكان الوقوف على حقيقة دلالاتها واستجلاء مقاصدها دون إدخال عامل الضوابط الاجتماعية التي تضمن قراءة صحيحة شاملة؟ كيف يمكن الوقوف على حقيقة التجارب الدينية دون التفكير في الكيفية التي تشكلت بها، وإن تم الادعاء بإنتمائها إلى عالم روحي خاص بها؟

تلك هي المنطلقات الكبرى لهذا النقد؟ فما هي عناصره وهل أسعفته الآليات المنهجية في القراءة الصحيحة والنقد التشخيصي لأطروحة غيرتز حول الدين؟ لندقق مع غيرتز تعريفه للدين قصد استجلاء عناصر النقد الموجه له. فقد ركز أثناء تعريفه للدين على خمسة عناصر عمادها الرموز المقدسة التي تتكفل بإدماج إيتوس (ethos) أي مجموعة من الأمزجة والحوافز القوية الشاملة والدائمة مع رؤية للعالم (Weltanschauung) ممثلة في مجموع التصورات حول النظام العام للوجود، محددة بذلك مجموع الأفكار المتناسقة للطريقة التي ينبغي أن يسلك وفقها الناس، وذلك عبر انسجام بين السلوكات ورؤى العالم. ما نلمسه من هذا التعريف الأهمية البالغة للرمز من خلال قدرته على تخزين المعاني ومضاهاة الواقع بإعطاء معنى معياري

5- Peter Van Der Veer, *The modernity of religion in Research center for Study Religion and Society*, University of Amsterdam, October 1995, p. 367.

6- Talal Asad, *Genealogies of Religion:* Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore/London, The John Hopkins University Press, 1993, p. 53.

لواقع مجرد، وفي قدرته الإشارية سواء إلى شيء أو حدث أو علاقة مع احتفاظه باستقلاليته عن الشيء المشير إليه، مما يحفظ له قوته المتواصلة في نقل التصورات التي هي معاني الرموز.

في المقابل، ومن منطلق الإمكانية التاريخية في تحديد الخطاب والممارسة الدينية، واعتمادا على أطروحة فيجوتسكي عالم النفس، يرى أسد أن الرمز ليس شيئا أو حادثة تحمل معنى، بل الرموز هي مجموعة من العلاقات بين الأشياء والحوادث يحصل تداخل فريد فيما بينها في إطار مفاهيم، معللا ذلك بمثال تعليم اللغة والرموز لدى الأطفال كنتاج لعملية التنشئة الاجتماعية التي من مقتضياتها علاقات اجتماعية، وعليه ليست الرموز ذواتا مستقلة[7] عما تحيل إليه. وقد يرجع بنا هذا إلى أساس التصور الأنثروبولوجي الغيرتزي للثقافة والأنماط الثقافية كمركبات من الرموز وكمصادر للمعلومات خارج حدود الجسم، بخلاف برنامج العالم الوراثي؛ فالأنماط الثقافية تصورات ونماذج تكون تارة من الواقع أو عنه، هدفها موازاته كنظام لا رمزي سابق عنها، وتارة تكون نموذجا لأجل الواقع. يبدو كما لو أن هذه الأنماط الثقافية المتمثلة في الرموز شيء والحياة شيء آخر، مما حدا بأسد إلى اعتبار أن هذا التصور لا يسعفنا في قراءة تصرفات المسيحي المؤمن وتفهم سلوكاته داخل المجتمع الحديث، مستندا في ذلك إلى نقد الفيلسوف الأخلاقي ماكنتاير (Macintyre) للكتاب المسيحيين المعاصرين بتصرفاتهم كباقي الناس الآخرين ،إلا أنهم «يستعملون مصطلحات مختلفة في توصيف سلوكاتهم هذه مع إخفاء تمايزهم»[8]، كنوع من المفاصلة الشعورية للمسيحي المعتقد داخل المجتمعات الحديثة، إذ لا تمكننا الأنماط الثقافية من الإمساك بها وكأنها معان

7- نفسه، ص 49.

8- نفسه، ص 33.

خارجة عن الظروف الاجتماعية، ولأن الأمر ليس كذلك، يرى أسد ضرورة الرجوع إلى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، فالدليل على عناصر الدين والعبادة ينبغي أن تتفهم على مستوى السلوك الاجتماعي وليس على المستوى الباطني للذوات، لينتقل غيرتز بعد ذلك إلى تلك الروح المتمثلة في الأمزجة والحوافز كمكون أساسي للدين؛ إنهما ليسا أفعالا ولا مشاعر، بل استعدادات نفسية، إذ تُعطى الحوافز معنى انطلاقا من الأهداف المرجوة كالفعل الإحساني حينما تؤطره غايات إلهية مقابل الأمزجة التي تأخذ معناها من الظروف التي تنشأ فيها كأن تكون مؤصلة في مفهوم خاص بالطبيعة الإلهية.

مقابل هذا التصور يرى أسد أن الدين ليس مجرد استعدادات نفسية تتكفل الرموز بغرسها، وإنما هو خطاب قوة ابتداء من القوانين (إمبراطورية – كنسية) أو عقوبات (نار جهنم – إخلاص– السمعة الحسنة – السلام) إلى النشاطات المنضبطة للمؤسسات الاجتماعية (الأسرة – المدرسة – المدينة – الكنيسة) والأجساد البشرية (الصوم – الصلاة – الطاعات – الكفارات)؛ ليتساءل بعد ذلك عن خصوصية خطاب القوة المحدد لهذه الاستعدادات النفسية المتمثلة في الأمزجة والحوافز، مستندا إلى القديس أوغسطين الذي قدم آراء حول الوظيفة الدينية الإبداعية للقوة بعد تجربته مع الهرطقة والمذهب الدوناتسي، مصرا على أن «الإكراه شرط للوصول إلى الحقيقة، وأن الانضباط شرط للحفاظ عليها»[9]، فعبر منطق القوة والمعاملة الصارمة والمران والتربية، استنادا إلى عنصر الزمن تتحول كل تلك الإكراهات إلى استعدادات نفسية من أمزجة وحوافز، وإلى إرادة، وإلا كيف «سيراهن المجلس الكنسي القديم لعام 1215 على ضرورة الاعتراف السنوي الخاص لكل مسيحي مرة كل عام بطريقة منفصلة بذنوبه، وأن

9- نفسه، ص 34.

يتعهد بعملية التكفير الكاملة حسب استطاعته، وإذا لم يتم ذلك سيطرد من دخول الكنيسة، ويحرم من الدفن بالطريقة المسيحية بعد موته»[10]، ذلك ليس سوى مثال تقريبي لأشكال عمليات الانضباط التي كانت تقوم بها الكنيسة لتربية النفوس قصد إيصالها إلى استعدادات نفسية معينة من جهة، وغرس حقائق دينية لاهوتية اتجاه الذات والوجود والآخرين من جهة أخرى.

يرى غيرتز أنه إن لم تعمل تلك الرموز على ربط أو دمج تلك الاستعدادات النفسية في إطار تصورات كونية فلن يتحقق البعد الديني، مستدلا على ذلك بالتمييز بين نشاط زهدي موجه نحو غاية جزئية كتخفيف الوزن، والنرفانا كنشاط غير مشروط لارتباطه برؤية كونية للعالم. وهذا ما تتميز به الأنظمة الرمزية في قدرتها على تجاوز الخاص إلى ما هو كوني.

يستقي أسد عناصر الاعتراض على هذه الحقيقة الغيرتزية من تاريخ الفكر الديني الغربي، ومدى انغراس هذه الأنظمة الرمزية في تربتها التاريخية، وذلك بتعدد الخطابات الدينية المحددة حسب الميادين، إما رافضة للممارسات الوثنية أو قابلة لها، يقدم مثال «سلسلة الكتيبات المعروفة بالأدلة التكفيرية أو الثوبة التي عن طريقها فرض الانضباط المسيحي منذ حوالي القرن الخامس إلى القرن العاشر للميلاد، كتحديد للممارسة الوثنية باعتبارها غير مسيحية، كالقسم والحنث أمام الينابيع أو الأشجار، أو أي مكان خارج الكنيسة، أو تناول الطعام لدى الآلهة المحلية وهي ذنوب تستحق العقاب»[11]. فقد ظل هم الكنيسة في القرون الوسطى مرتبطا بالسعي الحثيث لإيجاد خطاب كوني مشروع تتحدد من خلاله الفروقات بين الدين الحق والباطل، بين المقدس والدنيوي، وأن الكلمة

10- نفسه، ص 38.

11- نفسه، ص 37.

الأخيرة كانت تعود لتعاليمها وممارساتها، وليس لاعتقاد الفرد المسيحي، لذلك ظلت الكنيسة تمارس سلطة قراءة الممارسة المسيحية لأجل الحقيقة الدينية؛ في هذا السياق يبدو «أن كلمة هرطقة كانت تحيل في البداية إلى جميع أنواع الأخطاء بما في ذلك الأخطاء اللاشعورية التي تشمل بعض الأنشطة (simoniaca heresis)، إلى أن وصلت إلى معناها الحديث (الصياغة اللفظية للرفض أو الشك في أي معتقد معرف من طرف الكنيسة الكاثوليكية) داخل مسار الجدالات المنهجية للقرن السادس عشر»[12]. ما نستشفه أن الكوني يتحدد انطلاقا من سيرورةٌ تفرض من خلالها الخطابات ذات الصلاحية المشروعة التي تستطيع ادعاء التفسير الكوني، ويُعترف لها بالتجذر الديني بشكل منظم.

إذا كان غيرتز يرفض تعريف الدين كممارسة تقليدية أو عواطف تحيل إلى قضايا وعظية أخلاقية، أو اختزاله في اعتقاد بوجود كائنات روحية كما فعل تايلور، فإنه، ولإزالة هذا اللبس، يرجع إلى مفهومه الأنثروبولوجي للثقافة، إذ بدون هذه الأنماط الثقافية المتمثلة في تدخل «الرموز التي تخص فلسفتنا ونظرتنا الى الكون weltanschauunng، ومقاربتنا للحياة lebensanschauungi»[13]، سيصبح الكون كتلة فوضوية من الميولات والعواطف غير المحددة.

لكن ما حقيقة هذه الفوضى التي تستدعي تدخل تلك الرموز؟ يجيبنا غيرتز بأن هناك «أحداث مشوشة مفتقرة ليس الى التفسير فحسب بل وإلى قابلية التفسير أيضا تهدد باقتحام مجال الانسان على أطراف قدراته التحليلية، وعلى أطراف طاقاته على التحمل، وعلى أطراف الاستبصار الأخلاقي لديه»[14]، ولذلك فالتشويش مرتبط بثلاث معضلات:

12- نفسه، ص 39.

13- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، م س، ص 243-242.

14- نفسه، ص 243.

الأولى: مشكلة التفسير أمام الحيرة والإرباك، حيث يرى غيرتز أن دور الدين والأنظمة الرمزية هي وضع التجربة الإنسانية العادية في سياق دائم من الهم الماورائي لأجل رفع الشكوك الغامضة والواقعة في العقل.

الثانية: تخص الألم والمعاناة، فتأكيدا لأطروحة نادل (Nadel) أنه إن كانت الديانات قد تسببت في الإزعاج أكثر من السعادة، فإن غيرتز يستثني المسيحية، إذ تعلمنا قصة الفتاة، التي ماتت كل عائلتها، في علاقتها مع الآلهة ليزا (leza)، أن الدين لم يُجعل لتجنب المعاناة ،بل هو طريقة وأسلوب في المعاناة، أي كيفية التعايش معها والقدرة على تحملها، فمشكلة المعاناة تهديد مستمر لقدراتنا على تنظيم عواطفنا وأحاسيسنا تماشيا مع الألم مما ينقلنا إلى المعضلة.

الثالثة: المرتبطة بالمفارقة الأخلاقية، والتي تقحمنا مباشرة في مشكلة الشر. ما تقوم به الأنظمة الرمزية في تصور غيرتز أنها لا تنكر هذه الأحداث المستعصية بقدر ما تقوم بوصل دائرة الوجود الإنساني الذي يعرف مشكلة المعنى من حيث «أحاسيس العجز التحليلي والعاطفي والأخلاقي»[15] بدائرة أوسع ابتغاء التنفيس وحصول الاطمئنان.

يرى طلال أسد أنه في الوقت الذي يشخص فيه غيرتز المآلات الوظيفية للمسيحية الحديثة من خلال إثبات الدور الرمزي الذي يمكن أن يلعبه الدين أمام هذه الفوضى والقلق الأنطولوجي بجعل العالم مستساغا وقابلا للتفسير والتبرير والتحمل؛ نجده يعلن عن هامشية الدين في المجتمعات الصناعية الحديثة على غرار تصور كارل ماركس باعتباره وعيا مفصولا عن الواقع وخارج عن علاقات الإنتاج باعتباره لا ينتج معرفة بقدر ما يعبر عن حرية المستلب وتعويضه بشكل ضبابي المعالم[16]. إذا ما استثنينا وضعية المسيحية الحديثة، فهل يصدق هذا

15- نفسه، ص 259.
16- Talal Asad, Genealogies of Religion, op. cit., p. 45 .

الوصف على باقي الأديان داخل المجتمعات الأخرى؟ يرى غيرتز أن الانفلات من «قلق الفوضى» رهين باعتقاد المتدين في وجود نظام أساسي يتجاوزه. ولذلك فالمنظور الديني «يتحرك فيما وراء وقائع الحياة اليومية إلى وقائع أوسع تصححها وتكملها»[17]. إذ تعمل الأنشطة الرمزية الدينية على تكريس المنظور الديني بإنتاجه وتكييفه بل وتحقيق قدسيته أو تحريمه، وهو أمر موكول للطقوس الدينية، يستدل غيرتز على هذه العلاقة من خلال تأويله لطقس مسرحي يدعى «رانغدا وبارونغ»، وقد رأى بنفسه كملاحظ «كيف أن ممثلات يقمن بلعب دور رانغدا العجوز الشريرة يرمين بأنفسهن أو يركضن هائجات مسعورات»[18]. ليخلص إلى حقيقة أهمية الطقوس الدينية في تأكيد وجود عالم حق، إذ بفضلها يتم انتشال المتفرج من العالم اليومي الاعتيادي إلى العالم الحقيقي، وما حالة الغشيان التي يصاب بها بعض الحضور إلا دليل على أنهم أصبحوا جزءً من حقيقة الرموز المتضمنة في الطقوس المسرحية.

لذلك لا تشكل الطقوس نماذج لما يعتقد الناس فحسب، بل هي نماذج لتحصيل الإيمان أثناء تمثيله؛ إنها تولد قناعة تطابق المفاهيم الدينية للواقع حيث تقوم الأنشطة الرمزية «بصهر العالم المعيش بالعالم المتخيل»[19]. في هذا السياق يتساءل أسد حول مدى الإمكانية الوظيفية للطقوس في تكريس الاعتقاد الديني داخل وضع درامي حيث يبلغ الناس مستوى إيمانيا كما يتصورونه[20]، فانطلاقا من تصوره لتراجع الديني في المجتمعات الحديثة الغربية، ما الذي يجعل المشارك يأخذ الأشكال الرمزية بتلك الطريقة المؤدية إلى الاعتقاد الديني، خصوصا إذا كان المنظور الديني باهتا؟ فالطقوس ليست إنجازات مقدسة في ذاتها،

17- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، م س، ص 265.

18- نفسه، ص 270.

19- نفسه، ص 266 .

20- Talal Asad, *Genealogies of Religion*, op. cit., p. 49.

بل ينبغي التركيز على النشاطات الانضباطية في أشكالها المؤسساتية للمعرفة والممارسة التي في سياقها تشكلت واستقرت الاستعدادات التي من خلالها يتم الوصول إلى الحقيقة، في هذه الحالة لن يكون الطقس مجالا لبلوغ الإيمان بل مجالا يتم فيه ممارسة الإيمان وتأكيده.

من النقد المنظوري إلى بعض محددات التعريف

حاول أسد تبيان تهافت ادعاء الكونية المركزية في تعريف غيرتز للدين، نظرا لتجذرها في الخصوصية الثقافية للمسيحية الغربية الحديثة التي ارتدت مجرد معاني رمزية مرتبطة برؤية عامة للوجود يعبر عنها بطقس أو معتقد أو بهما معا، وذلك بنسجه منظورا مضادا يمتح تصوراته للدين من مرحلة العصور الوسطى. ولما كانت الرموز شأنا مرتبطا بالممارسة الإنسانية فإنها ستظل تحت رحمة القوى التاريخية المنتجة لها باستمرار حسب جدلية مطلب الحقيقة وإمكانات القوة، ولعل انكباب أسد على صياغة خطاب مقابل لتعريف غيرتز قد شغله عن افتحاص الآليات النظرية لإنتاج التعريف الغيرتزي، وقد تتوضح بعض خطوات هذا المطلب بشكل جلي إذا ما عمدنا إلى مقارنة بعض عناصر التعريف الغيرتزي مع تعاريف ماكس ڤيبر خصوصا وأنهما يلتقيان في ترجيح كفة البحث في المعنى والدلالة ونظام القيم، آخذا بذاك صبغة العلوم المتفردة (Idéographique) عوض الشرح السببي عبر بناء القوانين، كما هو حال العلوم المعممة (Nomothétique)، فما هي محددات التعريف الغيرتزي للدين؟

لئن اتفق غيرتز مع ڤيبر على أن الإنسان كائن عالق في شبكة من المعاني التي نسجها بنفسه، والتي تستلزم البحث عبر علم التفسير، فإنهما يختلفان في طريقة بناء تعريفاتهما، بالنظر إلى المحددات النظرية. فمن أجل الوصول إلى فهم ثابت للحقيقة الإنسانية، يرتكز

غيرتز على الشفرات الوراثية في عالم البيولوجية، ذلك أن أساس تعلمات الحيوان ارتكازه على معلومات مشفرة في جيناته الوراثية، علما بخضوعه لمنطق المثير والاستجابة. هكذا يستند الفعل البشري من حيث التنظيم على مجموعة من «التعليمات المشفرة أو المخططات التفصيلية (blueprint)»، والتي تشكل منارا يهتدي بها الفعل بنقله من القدرة الفطرية إلى القدرة الثقافية[21].

هناك خيط رفيع في نظر غيرتز يفصل بين عالم الحيوان وعالم الإنسان متجليا تارة في تصورات أو نماذج مبنية عن الواقع بتمثيله وجعله قابلا للاستيعاب، وتارة في نماذج لأجل الواقع عبر وضع وصفات وتعليمات متبعة بالتركيز عليه انطلاقا مما نعبر عنه داخل الأنظمة الرمزية. لذلك فسر ادعاء التعريف الكوني للدين استنادا على الثقافة اعتبار العمليات المبرمجة وراثيا على درجة عالية من التعميم عند البشر، وما يميزها هو حضور التصور المتمثل في المصدر الرمزي الذي هو خاصية إنسانية[22]. على هذا الأساس قدم غيرتز تعريفه للثقافة كنظام متراتب من المعاني والرموز، يُعرِّف الأفراد من خلالها عالمهم ويعبرون عن مشاعرهم ويصدرون أحكامهم؛ فالتعرف على شيء أو حدث أو فعل هو وضعه على خلفية رمز مناسب. لتصبح المهمة مخولة للنماذج الثقافية كبرامج توفر قوالب أو مخططات لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية بشكل يشبه كثيرا توفير الأنظمة الوراثية لتنظيم العمليات العضوية.

بخلاف ذلك، يستلهم ڤيبر محدداته النظرية وتصوراته من الكانطية الجديدة نختزلها في ثلاثة عناصر:

– **وحدة الوعي** : حيت تقوم الذات العاقلة بجمع المعطيات الحسية عبر الإدراك الحسي لتحويلها إلى معقولات.

21- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، م س، ص 160.

22- نفسه، ص 231.

الذات كقوة عقلية : اعتبار الفكر وحده كفيلا بإنتاج موضوعاته سواء كانت علمية داخل عالم المعرفة أو أخلاقية داخل عالم الفعل أو حسية داخل عالم الفن، إذ يتخذ الوعي صبغة عضوية تلقائية، إنه قمة التعبير عن الاستقلالية الكبرى للعقل[23].

العقل كذات أخلاقية : ذلك أن العقل جوهر وسند الذات الأخلاقية. وقد عبّر ريكرت (Rickert) عن ذلك بمقولته: «أن تعرف يعني في العمق أن تقوم بتقييم». أضحى العقل قوة نافذة داخل آليات الإنتاج الڤيبري جسده في مفهوم «النمط المثالي» كقدرة على انتقاء المعلومات والمعطيات حتى تتيسر عقلتنها؛ من هذا المنطلق نجده يُعرِّف الثقافة: «أنها من وجهة رؤية الإنسان كخط مستقيم متناه يقوم الفكر باستثماره من حيث أهميته ودلالته بالنسبة لمآل العالم اللامتناهي والغريب عن كل دلالة»[24]. إذ بخلاف تعريف غيرتز يخفي هذا التعريف منهج العقلنة، «فرغم محدودية العقل أمام لانهائية الوقائع نجده يقوم بانتقائها وعزلها وتجريدها، فليست مهمة العقل اكتشاف الوقائع وإنما هدفه إعطاؤها دلالة من خلال ربطها بقيمنا الفكرية»[25]، لتصبح الواقعة الاختبارية ثقافة في أعيننا بربطها بأفكار قيمية علما أن التحديد الثقافي عند ڤيبر متعلق بالمعنى الذي يعطيه الفاعل لفعله.

ولما كان ڤيبر مهتما بآثار الأخلاق الدينية البروتستانتية على نمط الحياة الحديثة، فقد جعل موضوعه الأساسي هو الفعل، فوراءه يكمن الوجود الإنساني، وأن الرموز الدينية مظهر لهذا الفعل. في المقابل يبدو أن غيرتز أقل اهتماما بالجانب العملي منه بالجانب السيميائي لعوالم الحياة، حيث ظل ينظر إلى الثقافة كمورفولوجيا الأشكال الرمزية عوض كونها

23 - Alain Boutot: *La pensée allemande moderne*. Coll. Que Sais-Je ?, Paris. PUF, 1995, p. 29.
24 - Max Weber: *Essais sur la théorie de la science*. Plon, Agora, 1992, p.16.
25 - Bennion Lowell, Max Weber's Methodology, *thèse de doctorat de l'université de Paris*, la Presse Moderne, 1993, p. 167.

مجال للتفاعلات ومن خلال تحليلها كتعبير معنى رمزي عوض كونها نتاج قضايا عملية[26]، لذلك انحصر منهجه الفينومينولوجي في تعقب حقيقة الفعل الديني كتمثل للواقع الاجتماعي. وإذا كان ڤيبر معنيا بما أحدثه الدين من تحول في الحضارة فقد أعطى للفهم (Verstehen) خاصية موضوعية عملية بجعله حلقة مركزية يتقاسمها التأويل من جهة المعنى، والتفسير من جهة السبب، علما بأن السببية في الظواهر المتفردة إسناد وليست إخضاعا لقوانين. في حين ظل غيرتز ينظر إلى الحوافز باعتبارها مجرد استعدادات نفسية.

يؤدي بنا هذا إلى نقطة أخرى يتقاسمها كل من غيرتز وڤيبر تخص مشكلة المعنى المرتبطة برؤية العالم كعجز تحليلي عاطفي أخلاقي، وذلك عبر صيانة نظام حقيقي يتولى شرح أسباب نقاط الغموض وتناقضات التجربة الإنسانية وأحيانا الاحتفاء بها[27]، من خلال التدخل القوي للرموز في عملية وصل دائرة الوجود الإنساني بدائرة أشمل تبتغي الاطمئنان أو ما عبر عنه بول ريكور (Ricoeur) بجدل الأخلاقي والكوني بتمكينه مرة أخرى من الفهم وجعل الحياة قابلة للفهم. فبخلاف غيرتز الذي أهمل الجوانب العملية في علاقتها بإنتاج المعنى ناظرا إلى الحل الديني كتذويب للعالم العادي في عالم حقيقي أشمل، نجد ڤيبر قد اهتم بالوجه العملي لهذا المشكل اللاهوتي حيث يرى أنه «بالاعتقاد في **العناية الإلهية** نلفي العقلنة الدينية تصورا معارضا للفكر السحري، وهو تصور هيمن على جميع الديانات السماوية الموحدة سواء الشرقية أو الغربية»[28]. تكمن أهمية هذه الرؤية العقلانية

---

26 - Tarrot Camil, *« symbolisme et définition de la religion selon Geertz »*, in Clifford Geertz, Interprétation et culture, sous ladirection de Lahouari Addi et Lionel Obadia. Editions des archives contemporaines, 2010, p. 112.

27- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، م س، ص 259 .

28 - Max Weber, *Economy and society.* An Outline Interpretive sociology, Edited by Guenther Roth and Claud Wittich, University of California, London, 1978, p. 523.

للعالم والمتضمنة داخل هذا المفهوم من خلال تجاوزها لمسألتين أساسيتين بصدد مشكل الألوهية.

الأولى: تجاوزها لثنائية قوة الإله وجلاله وقدسيته من جهة، والنقص الأخلاقي للمخلوقات من جهة أخرى.

الثانية: تجاوزها للثنائية الروحية التي تشطر الكون إلى عالم النور وعالم الظلمات.

أيضا **مفهوم الجزاء**، يقول ڤيبر: «لقد أصبحت الأشياء تحمل معاني ودلالات، بما في ذلك اللاعدالة أو العوز في هذا العالم، حيث تصالحت الرغبة في الانتقام مع اللاعدالة الموجودة في هذا العالم، ولذلك فإن النار هي الجزاء لأجل غير مسمى، كما أن الثواب الأبدي والهناء محتفظ به للإنسان التقي»[29]؛ هكذا ستنقلب كفتا المعادلة غير المتساوية (عدالة الإله في مواجهة مظالم العالم والفوضى الاجتماعية) كعلامات غير نهائية داخل النظام الكوني للعدل الإلهي، خصوصا وأن الجزاء مرتبط بمفهوم الآخرة التي وعدت بها الديانات النبوية، وهو مفهوم «لم يكن معروفا لدى الديانات الأخرى باستثناء المسيحية وبعض الاعتقادات الزهدية»[30].

حدث نوع من الاستقلالية الموضوعية للعالم مع تعليق معناه عن كل ذاتية إلاهية، عبَّر عنها مارسيل غوشي بأن «إقامة المسافة مع الإله جعلت العالم قابلا للمعقولية»[31]، مشكلة بذلك إرهاصات عقلنة السلوك الديني انطلاقا من رؤية أخلاقية معينة، وقد تغير المعنى بأن وجد الفرد نفسه متحكما في مآله. ولأن المسألة مرتبطة بمقتضيات

29 - Max Weber: «*Morales économiques des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée*», in Archives de sociologie des religions, Janvier-Juin 1960, p. 15.

30- نفسه، ص 16.

31 - Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris. Gallimard, 1995, p. 56.

عملية، سيعاد طرح مشكل المعنى داخل المجتمعات الحديثة أثناء مقارنة المنظور الديني لدى غيرتز مع الدائرة الدينية عند ڤيبر؛ فقد أقر غيرتز إمكانية تجسيده بارتدائه حلة واقعية تمنحه إياها الأنظمة الرمزية الدينية محققا بذلك واقعا قائما بذاته يستجمع كل مواصفات القدسية والواجب والتحريم أمام العالم الدنيوي؛ في المقابل نجد ڤيبر ونظرا لاستشكاله سيرورة العقلنة الدينية؛ يعتبر الدائرة الدينية في المجتمعات الغربية الحديثة غير قادرة على تشكيل واقعية تدمج روح الجماعة برؤية العالم نظرا لابتلاعها من طرف الاجتماعي، وقد اخترلها في مفهوم **فقدان المعنى** والتي تصل إلى افتقاد قبول الدين على مستوى التجربة الإنسانية[32]، وما يعنيه من اهتزاز بنية المنظور الديني ككل. مع ذلك، لعل الدلالات الرمزية للنقاش الأخلاقي الراهن حول الإجهاض والولادة في الغرب أو حقوق الديانة في السياسات، أو بروز حركات دينية منضبطة لدليل على هذا الأدب المنبعث والمتزايد برغم الحضور المتفوق للعلم والتكنولوجيا كأساس الحياة الحديثة[33] في دفع الناس داخل المجتمعات الغربية نحو التفكير في الدين.

خلاصة :

صحيح أن التعريف الأنثروبولوجي للدين لدى كليفور غيرتز نتاج لظروف تاريخية ونظرية، إذ لا عقل فوق التاريخ ولا إنتاج نظري خارج الممارسة الإنسانية كما عبر عن ذلك أنطونيو غرامشي، لكن إحدى عناصر كونية هذا التعريف هو البحث عن المشترك الإنساني من جهة، وكونية الخطاب البيولوجي من جهة أخرى، والمتمثل في برنامج يسهر على نقل المعلومات وتوارثها بيولوجيا والتي هي رموز ثقافية إنسانيا. من هذا المنطلق لم يكن غيرتز معنيا بخطاب متفرد للدين أو لمستويات عقلنته.

32 - Jean Paul William : *Sociologie de la religion.* Paris, P U F, 1995, p. 96.
33 - Talal Asad: *Genealogies of Religion*, op. cit., p. 49.

الأنثروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب
مقارنة بين غيرتز وأيكلمان

عبد الغني منديب
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / الرباط

يعتبر كل من كليفورد غيرتز، وديل أيكلمان، ولورنس روزن، وهيلدر غيرتز، وبول رابينو أهم الباحثين الأنثروبولوجيين ذوي المرجعية النظرية التأويلية الذين درسوا المجتمع المغربي. وقد سعى هذا الاتجاه التأويلي، كما هو معلوم، إلى فهم طبيعة النظام الاجتماعي المغربي وضبط آليات تغيره انطلاقا من تصورات الأفراد وتمثلاتهم الثقافية حول الوجود وحول علاقاتهم الاجتماعية. وهذا التصور النظري هو الذي دفع كل من غيرتز وأيكلمان، وهما بمثابة الوجهين البارزين ضمن هذا الاتجاه التأويلي، إلى التركيز أكثر على دراسة المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها كمفتاح لفهم النظام الاجتماعي والنظام المجتمعي ككل بالمغرب.

وتبتغيى ورقتنا هذه عرض وإبراز أهم الخلاصات والاستنتاجات التي خلص إليها هذا الاتجاه التأويلي حول الإسلام بالمجتمع المغربي، وذلك من خلال المقارنة بين أعمال كل من غيرتز وأيكلمان[1]. وعلى الرغم من أن أيكلمان يُعرض عن فكرة وجود «مدرسة تأويلية» ينتمي

1- سوف لن تشمل هذه المقارنة مجمل الدراسات التي قام بها هذان الباحثان حول الموضوع المذكور، بل سنقتصر على كتاب Observed Islam لكليفورد غيرتز، وكتاب Moroccan Islam لديل أيكلمان. ولن تتعدى مقارنتنا هذين العملين الرئيسيين إلا لضرورة ظاهرة.

إليها إلى جانب غيرتز والآخرين[2]، فإننا نعتقد أن القراءة المتفحصة لدراستي كل من غيرتز وأيكلمان، المذكورتين أعلاه، تبين أن ما يجمع بين هذين الأنثروبولوجيين أكثر بكثير مما يفرقهما[3].

فعلى الرغم من أن كلا الباحثين له أسلوبه الخاص في الكتابة والتحليل، فإن هناك نوعا من التطابق بينهما على مستوى الخطوات المنهجية المتبعة، وعلى مستوى الاستنتاجات العامة التي توصلا إليها. وبتعبير آخر، فإن للرجلين في عمليهما السابقي الذكر مواطن ائتلاف واختلاف سوف نسعى جاهدين لرصدها وتفسيرها في حدود ما تسمح به هذه المقارنة.

I - الإطار النظري: النظرية الفيبرية حول التفاعل القائم بين المنظومات الثقافية والمعتقدات الدينية

من المعلوم لدى ذوي الاختصاص أن كليفورد غيرتز، هو أحد كبار الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين أسهموا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثروبولوجية سواء على مستوى النظرية أو على مستوى المنهج[4]. وقد عمل غيرتز، منذ مقالته

2- انظر بهذا الصدد:
Dale Eickelman, *«Not lost in translation: The influence of Clifford Geertz's work and life on anthropology in Morocco».* The journal of North African Studies, 14:13, 385-395, 2009, p. 393

3- انظر بهذا الصدد كتابنا: الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006، ص 67.

4- انطلق غيرتز في بناء نموذجه التحليلي من فكرة أساسية مفادها أن جميع الأبحاث الأنثروبولوجية التي أنجزت حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها – منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى منتصف الستينيات– لم تأت بجديد نظري يذكر، إذ اعتمدت فقط على الجهاز المفاهيمي الذي خلفه الكبار أمثال دوركايم، ڤيبر، فرويد ومالونيفسكي. وبناءً على هذا المنطلق حدد غيرتز مهمته في تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني مقتفيا في ذلك أثر ڤيبر ومن نحا نحوه.

الشهيرة «**الدين كنسق ثقافي**»، على بلورة تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الممكنة، فالدين حسبه «نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائمين لدى الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد»[5]. ويقصد غيرتز من خلال هذا التعريف للدين أن هذا الأخير يربط الصورة الجوهرية للحقيقة بمجموعة من الأفكار المتماسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها، موفقا بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني، وباعثا في الوقت نفسه صورا عن هذا النظام الكوني فوق مستوى الوجود البشري.

وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي وُجهت إلى هذا النموذج التحليلي لغيرتز حول الدين، فإن محصلته كانت، في نظرنا، واضحة وإجرائية، لأنها دعمت التصور الڤيبري المتجاوز للمنظور التبسيطي، الذي يقيم تعارضا بين وهم الاستقلال المطلق للخطاب الديني، وبين النظرة الاختزالية التي تجعله انعكاسا مباشرا للبنيات الاجتماعية. هذا التصور الڤيبري هو الذي سيعتمد عليه بورديو ويزكيه فيما بعد[6].

- 5 Clifford Geertz, *«Religion as a cultural system»*, in Anthropological approaches to the study of religion, edited by Michael Banton, Tavistock Publications, 1966, p. 4.

-6 انظر بهذا الصدد:
Pierre Bourdieu, *«Genèse et structure du champ religieux»,* Revue Française de sociologie, XII, 1971, pp. 295-334; Erwan Dianteill, «Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique», Archives des Sciences Sociales des Religions, 118, Avril-Juin 2002, pp. 5-19.

وقد نحا ديل أيكلمان هذا المنحى نفسه، حيث يقول بهذا الصدد: «إن الأفكار والمنظومات الفكرية، وخاصة منها تلك التي تبنى على أساسها مواقف الناس اتجاه الكون، لا يمكن أن يستقيم تفسيرها، من وجهة نظر تحليلية صرفة، كما لو كانت مجرد وحدات أفلاطونية تتموقع فوق مستوى التاريخ، بحيث لا تمسها حوادث الزمن وتطالها صروفه»[7]. ويرى أيكلمان أن النموذج الفيبري المتضمن في «**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** يعد بمثابة التحليل السوسيولوجي الأكثر ملاءمة لتحليل الأوضاع التاريخية المحددة، والأكثر قابلية لتوظيفه في بلورة المتغيرات السوسيولوجية في شكل مفاهيم إجرائية»[8]. كما أن أيكلمان أحال أكثر من مرة على أفكار غيرتز، التي تعزز هذا الطرح الفيبري وتعمل على أجرأته، واستعان بها على رسم معالم وحدود مرجعياته وخلفياته النظرية المؤطرة لدراسته حول «أبي الجعد».

بناءً على ما سبق، يبدو جليا أن كلا من غيرتز وأيكلمان اعتمدا، بأشكال مختلفة ودرجات متفاوتة، على الطرح الفيبري الذي يرى أنه لا تستقيم دراسة الهوية الدينية سوى بتناولها ضمن النسق الديني التي تشكل جزءً منه، بالإضافة إلى السياق الاجتماعي التي تندرج داخله. وعليه عمل كل من الأنثروبولوجيين على دراسة الإسلام بالمجتمع المغربي في سياق التغير الاجتماعي، بمعنى وضعه داخل سياقه التاريخي.

7- Dale Eikelman, *Moroccan Islam. Tradition and society in a pilgrimage Center,* University of Texas Press, 1976, p. 4.

لا يسعنا سوى التنويه بالترجمة الرصينة التي قام بها محمد أعفيف لهذا العمل، والتي سبق أن اعتمدنا عليها في موقع آخر: ديل أيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر 89/ 91.

8- نفسه، ص 5.

II - الربط بين التاريخ والبنية الاجتماعية

تعتبر مسألة الجمع بين أدوات الأنثروبولوجي والمؤرخ في دراسة الأنساق الدينية من أهم ما يميز الاتجاه التأويلي. وإذا كنا قد أبرزنا فيما سبق الجذور النظرية لهذا الربط، فإننا سوف نحاول فيما سيأتي من هذه الفقرة الوقوف على الاستعمال العملي التطبيقي لهذا المنحى المنهجي عند غيرتز وأيكلمان من خلال متْنَيْهما السابقي الذكر.

يعتبر غيرتز التاريخ المغربي تاريخا دينيا بالأساس[9]، حيث إن الشخصية الصانعة لهذا التاريخ كانت ولا تزال شخصية دينية بالدرجة الأولى، فالولي المحارب هو الذي يشيد المدن أو يهدم الأسوار. فإدريس الثاني، الذي يعد أول ملك حقيقي للبلاد، كان في الوقت ذاته حفيدا للرسول وقائدا حربيا كبيرا ومصلحا إسلاميا مجددا، وتعد الصفتان الأخيرتان بمثابة العامل المحدد، فلولا توفرهما لما أصبح هذا الرجل في الغالب ملكا للبلاد. كما أن مؤسسي الدولتين العظيمتين، المرابطية والموحدية، كانا في الأصل مصلحين دينيين. وأزمة الزوايا التي طبعت التاريخ المغربي، واستمرت زهاء القرنين، نتجت عن إفلاس الإيديولوجية الموحدية وسقوط دولتها، كما أن القضاء على هذه الأزمة ووضع حد لها تم على يد الدولة العلوية الناشئة.

ويرى كل من غيرتز وأيكلمان أن الحضارة الإسلامية بالمغرب قد تشكلت بالأساس عن طريق القبائل المتحركة التي كانت تمثل مركز الثقل

9- يبتدئ التاريخ بالمغرب حسب غيرتز بوصول الإسلام في القرن السابع الميلادي، حيث أصبح هذا الدين بعد قرن من وصوله القوة الوحيدة في البلاد، وبعد ثلاثة قرون بدأ عصر «الإسلام البربري» القوي بتعاقب حكم المرابطين والموحدين والمرينيين، إذ تشكل المغرب في الفترة الممتدة بين 1050 و1450 كأمة، وأصبح الإسلام دينه القوي. ونفس الفكرة نجدها عند ديل أيكلمان.

انظر بهذا الصدد:

Clifford Geertz, *Islam Observed,* op. cit., p. 5; Dale Eikelman, Moroccan Islam, op. cit., p. 18.

الثقافي. ويضفي أيكلمان على هذه الفكرة لمسة من التنسيب حيث يرى أن المدن قد دخلت، بالتدريج منذ مجيء الإسلام للمغرب، في علاقة اقتصادية متبادلة مع القبائل المحيطة بها، وكان لها دور في صنع الأنشطة السياسية[10]. ويميل غيرتز إلى الاعتقاد بأن تأثير الفقهاء قد تقوى بفعل الاحتلال الفرنسي والإسباني للمغرب، بعدما كان محدودا خلال «المغرب القديم»، حيث إن التدخل الأوربي لم يستتبع ردود أفعال غاضبة ضد المسيحية الغازية فقط، وإنما ضد التقاليد «المرابوتية» القديمة أيضا. في حين ينزع أيكلمان إلى الاعتقاد بأن الإيديولوجية الإصلاحية لم تستطع أن تعوض مع ذلك إيديولوجية الزوايا والصلحاء. ويرى غيرتز أن الإسلام لعب دورا هاما في الحفاظ على الذات والشخصية الاجتماعية أثناء مرحلة الاستعمار، إذ أن الظهير البربري هو الذي لعب الدور الكبير في تشكيل الحركة السلفية والحركة الوطنية معا. كما أن المغرب استطاع الحفاظ على وحدته الروحية بفضل مؤسسة الملكية، إذ أعاد الملك محمد الخامس إلى الوجود فكرة الولي، حيث جمع أثناء فترة حكمه بين الولي الصالح والسياسي المقتدر.

وقد وقف أيكلمان بدوره عند أزمة الزوايا التي استمرت من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن السابع عشر، وفصّلَ في كافة العوامل التي كانت وراءها: كفقدان المغرب السيطرة على تجارة الذهب، واحتلال الإسبان والبرتغاليين للشواطئ المغربية، وتنازلات السلاطين المرينيين، ودور العثمانيين في الجزائر في دعم المعارضة ضد السياسات المرينية. كما رفض أيكلمان تفسير عزلة المغرب، التي دامت من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، بالعوامل الطبيعية، كالسلاسل الجبلية وغياب الموانئ الطبيعية، إذ أرجع هذه العزلة إلى سياسة السلاطين المتعاقبين على الحكم خلال هذه الفترة.

10- نفسه.

ويبدو للمقارن بين ما أورده كل من غيرتز وأيكلمان حول التاريخ المغربي، أن أيكلمان، على الرغم من كونه لم يختلف مع غيرتز في استنتاجاته الكبرى، إلا أنه أبدى معرفة عميقة ودقيقة بالأحداث التاريخية الكبرى، وكذا بالنقاش الدائر حول دلالاتها وتأثيرها على المسار التاريخي للمغرب. كما أن أيكلمان نهج إستراتيجية تقوم على أساس التفصيل في إيراد المعطيات التاريخية الدقيقة، أكثر مما يستدعيه البرهان النظري، للكشف عن قصور، ليس فقط الكتابات الكولونيالية التي ذكر بعض أصحابها بالاسم، كألفريد بيل، وإنما أيضا من لم يذكرهم بالاسم مثل إرنست غيلنر ودايفد هارت، بل حتى غيرتز نفسه في بعض التفاصيل الدقيقة من تاريخ المغرب. إذ يخيل للقارئ أحيانا أن أيكلمان يتفادى التعبير عن مواطن الاختلاف بشكل مباشر وواضح مع غيرتز، في حين أنه يعمل على إبراز مواطن الائتلاف فيما بينهما ويشدد عليها[11].

وفي دراستهما للواقع الاجتماعي، اتخذ المنظور التاريخي عند أيكلمان بعدا أكثر إجرائية بالمقارنة مع غيرتز، بيد أن كليهما أثبتا بأن عملية فهم الحاضر تبقى مرتبطة بمعرفة الماضي، حيث لا تستقيم بدونه.

III. الإسلام بالمغرب من منظور غيرتز وأيكلمان

اعتمد كليفورد غيرتز في رصد وتحليل التغيرات الدينية بالمغرب بالأساس على المعطيات الميدانية والتاريخية التي جمعها حول الموضوع. واستنادا على التصور الفيبري- الذي يجعل من الدين مؤسسة اجتماعية، والعبادة نشاطا اجتماعيا، والاعتقاد قوة اجتماعية، ويرى أن الحياة الدينية لمجتمع ما ينبغي أن تبدأ من تحليل أنساق الدلالة

11- لا شك أن استنتاجنا هذا لا يخلو من مغامرة، بيد أننا ارتأينا الإدلاء به لما قد ينطوي عليه من قيمة إبستمولوجية.

التي يستعملها الفرد داخل الحياة الاجتماعية - قام غيرتز بتحليل قصة الولي اليوسي، التي تجسد في نظره «صورة الروحانية الحقيقية» عند المغاربة بغض النظر عما كان عليه هذا الرجل في الواقع . وقد كشف غيرتز، من خلال تحليله لصورة اليوسي كما يتمثلها ويتداولها الخيال الشعبي المغربي، عن كنه معنى البركة التي ليست مجرد مفهوم ديني وإنما عقيدة بكاملها. وهي تعني أن المقدس يتجلى في العالم كهبة وقوة يختص بها أناس معينون دون غيرهم. وتعكس مسألة امتلاك البركة سواء من مصدرها النَسبي أو الإعجازي، أو هما معا، معظم دينامية التاريخ الثقافي المغربي. وترمز قصة اليوسي مع السلطان المولى إسماعيل إلى العلاقة القائمة بين البركة الانتسابية والبركة الإعجازية، وكيف تفرض الثانية على الأولى الاعتراف بها وإضفاء الشرعية عليها؟ فقد كان الأولياء، وهم مالكو البركة بامتياز، بمثابة المؤسسين الحقيقيين للوعي والنماذج المشكلة للمجتمع في المغرب القديم. بيد أن التحولات التي مست المجتمع المغربي انطلاقا من تجربة الاستعمار، وظهور مؤسسات جديدة، مع استعادة السيادة الوطنية، غيَّرت هذه الصورة، حيث عمل المغاربة جاهدين على الحد من نضج هذه التناقضات التي نشأت بحكم هذه التغيرات. فقد اجتهدت الحركة السلفية لتحُول دون اصطدام الدين بالعلم. ويخلص غيرتز إلى أن التقاليد الدينية المغربية المعدلة تبقى رهينة استمرارية نمط الحياة التي تصوره، مما يفسر حسب رأيه، في جزء كبير، العلمانية الواقعية التي تطبع الحياة اليومية للمغاربة. حيث إن الاعتبارات الدينية في المجتمع المغربي ،رغم كثافتها، لا تلعب دور الموجه للسلوك سوى في بعض المجالات المحدودة. بيد أن هذا التمييز بين أشكال الحياة الدينية وجوهر الحياة اليومية يسير حتما نحو نقطة الانفصام الروحي[12].

-12 Clifford Geertz, *Islam Observed*, op. cit., pp. 112, 126.

ويرى غيرتز أن الحياة الدينية بالمجتمع المغربي لم تعرف تغيرا كبيرا منذ نهاية الستينيات (تاريخ صدور كتابه «**الإسلام الملاحظ**» حتى بداية التسعينيات (تاريخ صدور الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب) بسبب استمرارية النظام السياسي، ذلك أن المغرب، وبعكس بلدان إسلامية كثيرة، لم يفرض على الدين التكيف مع التغيرات العنيفة على هيأة وشاكلة السلطات المركزية[13]. وتعتبر هذه الخاصية حسب غيرتز بمثابة صمام الأمان الحقيقي ضد كل الاحتجاجات الدينية، وهذا ما يفسر نجاح الدولة عبر السياسات الحكومية المتوالية للحد من خطورة الحركات الإسلاموية التي بقي تأثيرها حبيس الجامعات وبعض المناطق الهامشية[14].

ويقول غيرتز بهذا الصدد: «إن النظرة الروحية للمغاربة، كما يرونها هم، موحدة وغير مجزأة إلى نزعات متنافرة، وبالتالي تبقى المسألة المركزية هي تطبيق هذه الرؤية على الحياة اليومية، وبالإضافة إلى ذلك فإن التكيفات والتوفيقات وكذا التغيرات في المواقف التي حدثت من جراء التبدلات، التي حصلت في السنين الأخيرة، قد اتخذت طابع الممارسة والتطبيق أكثر من الطابع الإيديولوجي»[15].

13- انظر مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب:
Clifford Geertz, *Observer l'islam, Changements religieux au Maroc et en Indonésie,* traduit de l'anglais par Jean Baptiste Grasset, Paris, la découverte, 1992.

14- يمكن التشكيك في صلابة هذه الخلاصة الجزئية المتمثلة في التقليل من شأن الحركات الأصولية وتأثيرها على مسار الحياة الدينية بالمجتمع المغربي بحجة غياب غيرتز عن المغرب خلال العقدين الأخيرين اللذين برزت وتطورت خلالهما هذه الحركات، وبسبب أحداث الدار البيضاء ومراكش، التي كسرت ما كان يسمى بالاستثناء المغربي، بالإضافة إلى صعود الإسلاميين المعتدلين إلى الحكم، وإن كان غيرتز قد أشار في خلاصة كتابه إلى إمكانية بروز معارضة أصولية معادية للحداثة من داخل الإرث السلفي.

15- Clifford Geertz, *Observer l'Islam*, op. cit., p. 9.

أما ديل أيكلمان فقد سلط الضوء، من خلال عمله المشار إليه آنفا، على جانبين اثنين داخل الحياة الدينية للمجتمع المغربي، إذ قدم تحليلا دقيقا لطبيعة المفاهيم المكونة لنظرة المغاربة إلى الكون من جهة، كما عمل على تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما أسماه بِـ «إيديولوجية الزوايا والصلحاء بالمغرب» من جهة أخرى.

تتكون نظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان من خمسة مفاهيم أساسية هي: «المكتوب»، «العقل»، «الحشومة»، «الحق» و«العار». ويرى أيكلمان أن هذه المفاهيم الرئيسية هي التي تشكل جوهر الحس المشترك. ويعد منظور الحس المشترك للطريقة السليمة والمقبولة معياريا، التي يجب أن تكون عليها الأمور، عاملا محددا ورئيسيا لتشكيل وتفسير التجربة الاجتماعية. فحسب الاعتقاد السائد لدى الناس فإن هذه المفاهيم المشكلة للنظرة إلى الكون هي نابعة بالضرورة من المبادئ الإسلامية، التي تضفي عليها طابع المشروعية. كما يرى أنه بالرغم من حضور بعض الرموز الدينية في منظور الحس المشترك، إلا أنه لا يمكن اعتبار المعتقدات الدينية مجرد تعبير رمزي عن التنظيم الاجتماعي. بيد أن منظور الحس المشترك ومنظور الدين يظلان متداخلين ومرتبطين ببعضهما البعض. ويستشهد أيكلمان بِغيرتز قائلا: «فكما جاء عند كليفورد غيرتز بهذا الصدد: تشكل الرموز الدينية قاعدة مشتركة منسجمة بين أسلوب الحياة وميتافيزيقا خاصة (غالبا ما تكون مضمرة)، وداخل هذا الانسجام يشد أحد العنصرين أزر الآخر بما يستمده منه من سلطة»[16].

وقد بيَّن أيكلمان كيف أن المغاربة يعطون قيمة كبرى لخصوصية تنظيمهم الاجتماعي وحسهم المشترك اللذين يتميزان بنوع

-16 Dale Eikelman, *Moroccan Islam*, op. cit., p. 153.

من الواقعية والمرونة الاجتماعيين. أما ما يسميه هذا الباحث بإيديولوجيا الزوايا، فإنها في نظره أنساق معتقدات تم تشكيلها داخل المجتمع المغربي، وارتبطت استمراريتها بصيرورة اجتماعية خاصة. وقد أعطت هذه المعتقدات صيغة للإسلام كانت ذات دلالة بالنسبة للقبائل وسكان المدن طيلة أربعة قرون، ولازالت هذه الصيغة ضرورية بالنسبة للبعض منهم. فعلى الرغم من أن نظام الحماية قد عمل على التقليل من خصوصيات الصيرورة الاجتماعية التي حافظت على إيديولوجية الزوايا - حيث ظهرت في المدن بدائل أخرى من أنماط المعتقدات الإسلامية، أعطت صيغة معيارية مثالية لما يجب أن تكون عليه علاقة الإنسان بالغيب- إلا أن هذه الإيديولوجية الإصلاحية لم تستطع أن تعوض في جميع الحالات الإيديولوجية المرابوتية. ويرى أيكلمان أنه إذا كانت المعرفة بمبادئ الإسلام الرسمي قد غدت أقوى بكثير مما كانت عليه في الماضي، فإن الإسلام الذي يدعو إليه الإصلاحيون يعد أقل توافقا مع التنظيم الاجتماعي والحس المشترك. فالإسلام كباقي التقاليد الدينية الكبرى يخضع لإعادة صياغة المعتقدات وتأويلها من طرف حامليها، عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات الجديدة، حتى وإن كان هؤلاء الحاملون أنفسهم لا يدركون أنهم قد أعادوا صياغتها.

IV - غيرتز وأيكلمان: مواطن الائتلاف والاختلاف

من الواضح جدا، من خلال ما أوردناه، أنه ليس هناك تعارضا أو تنافرا فيما بين أطروحتي غيرتز وأيكلمان حول الإسلام في المغرب. بيد أن هذا لا يعني أيضا أن إحداهما هي إعادة صياغة للأخرى (وبالأخص أطروحة أيكلمان المتأخرة زمنيا على أطروحة غيرتز). فهي إذن مواطن اختلاف وائتلاف وليست تعارض أو إعادة صياغة.

1 - مواطن الائتلاف: المنهج والاستنتاجات العامة

أسفرت مقارنتنا لعملي كل من غيرتز وأيكلمان المذكورين أعلاه على مواطن عدة للائتلاف فيما بينهما على مستوى الخطوات المنهجية المتبعة من جهة، والاستنتاجات العامة التي توصلا إليها من جهة أخرى. فهما يتفقان على عدد من القضايا الأساسية، نجملها فيما يلي:

- عدم توفق الباحثين السابقين لهما في فهم طبيعة الحياة الدينية بالمجتمع المغربي على نحو سليم، بسبب افتقارهم للأدوات التحليلية الملائمة. ونشير بالخصوص هنا إلى موقف أيكلمان من الدراسات الكولونيالية التي، رغم أهميتها الكمية، كانت متجاوزة معرفيا، بسبب افتقارها إلى أدوات التحليل اللازمة من جهة، وكذا ارتباطها بالمشروع الاستعماري من جهة ثانية. كما نشير إلى انتقادات غيرتز للانقسامية، المتجسدة في أعمال كل من إرنست غيلنر ودايفد هارت، إذ تعد الانقسامية من منظوره «نظرية جاهزة كانت تبحث لنفسها عن نموذج ومثال في مجتمعات الشمال الإفريقي»[17].
- اختيار مكان البحث وتبرير سلامة التعميم. من المعلوم أن الدراسات الانقسامية حول المجتمع المغربي قد واجهت انتقادات عدة بسبب هذه المسألة، حيث إن غيلنر وهارت وكل الباحثين الذين حذوا حذوهما عمدوا إلى اختيار مناطق قبلية معزولة وبعيدة عن كل أشكال التأثير الخارجي، بما فيه تأثير المخزن، وذلك من أجل تحقيق الشروط المثالية لتطبيق النظرية الانقسامية. في حين حرص الباحثون التأويليون، وفي مقدمتهم غيرتز وأيكلمان، على

17- Clifford Geertz, *«In search of North Africa»*, New York Review of books, April 22, 1999, p. 21.

اختيار مناطق حضرية وأخرى قبلية كانت تقع تحت النفوذ المباشر للمخزن. وعلى الرغم من أن هذه المناطق التي وقع عليها الاختيار، «صفرو» بالنسبة لغيرتز، و»أبي الجعد» بالنسبة لأيكلمان، ليست «ميدل ثاون المغرب» على حد تعبير أيكلمان نفسه - أي مدنا تجمع كافة خصائص المدينة المغربية – فإنهما ، أي غيرتز وأيكلمان، دافعا عن اختيارهما وعلى التمثيلية النسبية التي تحفظ لدراستيهما رصانة ومصداقية في التعميم، رغم أن هذا التعميم لم يقنع بعض الباحثين المغاربة المرموقين[18].

- خضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي بشكل مستمر لإعادة الصياغة والتشكيل من أجل مسايرة التنظيم الاجتماعي والحس المشترك السائدين، كما فصَلنا في ذلك أعلاه.
- أهمية وحجم دور السلطة المركزية في إعادة إنتاج الأفكار والتنظيمات الدينية وتوجيه الحماس الديني للمغاربة.

2 - مواطن الاختلاف: الأسلوب في الكتابة والتصنيف

تتميز كتابات غيرتز بشكل عام وأبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص بأسلوب متفرد في الكتابة والعرض والتصنيف، فهو يكتب في لغته الإنجليزية، بأسلوب أدبي غاية في التعقيد، مليء بالمجازات والتشبيهات، وكثرة الجمل الاعتراضية وفتح الأقواس، إذ لا يعادله فيه سوى أسلوب بورديو في لغته الفرنسية. كما أن طريقته في التصنيف تبتعد عن الأساليب الأكاديمية المعهودة. وقد أضفى هذا التعقيد في الكتابة والتصنيف على أسلوب غيرتز طابعا من الغموض

18- محمد جسوس، «جدلية الكم والكيف في الدراسات السوسيولوجية المعاصرة»، ضمن كتاب المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، تنسيق المختار الهراس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2002، ص 18.

جعل عددا كبيرا من منتقديه - كطلال أسد، وبول شانكمان، وهنري منسون جينيور - ينعتون دراساته حول الدين بأنها تعاني من «التفاوت الكبير بين التنظير والتطبيق»[19].

وعلى العكس من ذلك تماما فإن أسلوب أيكلمان في الكتابة والتصنيف يتميز بالوضوح والسلاسة. حيث يَعرض هذا الباحث أفكاره بوضوح بالغ ويحرص حرصا شديدا على أن تكون التصنيفات والتقسيمات التي يقوم بها قابلة للإدراك والاستيعاب دون عسر وعناء؛ هذا دون أن تفقد هذه الأفكار شيئا من عمقها وتركيبها. بالإضافة إلى عنايته الفائقة بالتفاصيل، وتفاصيل التفاصيل، كما أبان أيكلمان عن معرفته الدقيقة والعميقة بالتاريخ والبنية الاجتماعية للمغرب.

وبغض النظر عما إذا كانت الأنثروبولوجيا التأويلية اتجاها في التحليل أو مدرسة أنثروبولوجية قائمة الأركان، فإن عملي كل من غيرتز وأيكلمان حول الحياة الدينية بالمغرب قد مارسا، ولا زالا، تأثيرا مُهما على الوسط الأكاديمي المغربي. كما أن علاقة الرجلين العلمية والشخصية حافظت على استقرارها حتى بعد رحيل غيرتز عن هذه الدنيا[20].

19- انظر بهذا الصدد الأعمال التالية:
Talal Asad, *«Anthropological conceptions of religion. Reflection on Geertz»*, Man, 18 (2), June 1983; Paul Shankman, «The thick and the thin. On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz», Current Anthropology, 25, 3.1984; Henry Munson, Jr., «Geertz on religion: the theory and the practice», Religion, 16, London, Academic Press Inc., 1986, pp. 19-32.

20- سمحت لي الظروف بمجالسة الرجلين، وكان كلما ذكر اسم أحدهما في غياب الآخر، أكد كلاهما على الاحترام والتقدير والصداقة المتينة التي تجمعهما. ويعتبر مقال أيكلمان المشار إليه أعلاه حول تأثير أعمال غيرتز على الأنثروبولوجيا بالمغرب، أحد المؤشرات الدالة على هذا الاستقرار المتبادل، عكس ما وقع في علاقة غيرتز مع هيلدر ورابينو.

استعمالات السيرة
عند رواد الأنثروبولوجيا التأويلية

الجيلالي العدناني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية / الرباط

تهدف هذه المقالة إلى دراسة أشكال وخبايا اعتماد الكثير من رواد تيار ما بات يعرف بالأنثروبولوجيا التأويلية للتراجم والسير في تفسيراتهم وتأويلاتهم لأهم القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن ما يثير انتباهنا بهذا الخصوص هو التوجه العام للأنثروبولوجيين المنتمين للمدرسة التأويلية إلى استعمال السيرة والترجمة لتفكيك الرموز ورصد الظواهر وتقديم التأويلات، على اعتبار أن «الإنسان ينسج المعاني كما تنسج العنكبوت بيتها»، كما يقول رائد الأنثروبولوجيا التأولية كليفورد غيرتز.

كما تهدف هذه المقالة إلى رصد نتائج المقاربات التي استعملت التراجم والسير في البحث الأنثروبولوجي، وكذا العراقيل التي واجهتها. لهذا سوف نركز على نموذج كليفورد غيرتز لنُبين كيف ولماذا اتخذ هذا المنحى في دراسة المجتمعات التقليدية، وفي أية ظروف تَبنّى مقاربته ثلة من المريدين أو الرواد الذين تأثروا به واقتفوا أثره، ونذكر منهم الباحثيْن ديل أيكلمان وعبد الله حمودي. هل شكلت الترجمة نموذجا معبرا عن حياة الإنسان المغربي، التي يمكن تعميمها على المجتمع بخصوصياته وهياكله، أم أن السيرة والترجمة لا تعدو أن تكون سوى وسيلة لتقليص الفارق الذي يفصل تمثلات الباحثين الأنثروبولوجيين الأجانب وواقع الإنسان والمجتمع المغربي؟ وإذا كان

الأمر كذلك، فما موقع الباحث المغربي الذي يمكن وصفه بالعارف بخبايا مجتمعه، والذي، في نفس الوقت، يتقرب من النص-الترجمة إلى حد تعنيفه وإعادة صياغته في شكل لا يعكس في المقابل الواقع الذي أفرزه؟ كما أن الترجمة والسيرة هما من أهم وأبرز الإنتاجات التي ميزت الثقافة المغربية انطلاقا من القرن السابع عشر.

لقد اختلف الأنثروبولوجيون في تعاملهم مع السيرة، فهناك من درس تراجم وشخوصا لازالت على قيد الحياة مثل كيفين دواير، وفينْسنت كرابانزانو، وديل أيكلمان، وآخرون فضلوا دراسة سير شخصَيات تاريخية فارقت عالمنا، مثل جاك بيرك، وكليفورد غيرتز، وعبد الله حمودي، الذين عالجوا تراجم الحسن اليوسي وعلي الإلغي. ويجب القول أن السيرة أو الرواية التي يقدمها الشخص الحي- موضوع الدراسة، تختلف عن رواية وسير الأموات التي يتقاسمها الأنثروبولوجي مع الأحياء. ويمكن القول إن سير الأموات تبقي في الأخير مرهونة بتاريخ وفاة الشخص التي تصبح في نفس الآن محددة لزمن رجعي يبدأ بالرواية الشفوية والأسطورة التي خلقت بعد مماته، وينتهي عند كتابات ومقولات الشخص- موضوع الدراسة. فهل تجمع تراجم الأحياء والأموات بشكل متساوي بين العناصر الزمنية الممثلة في ثالوث: الماضي والحاضر والمستقبل؟ فالشهادات التي خرجت من أفواه الرجال حول الإلغي ترصد الموت والمستقبل، وتتيح لهم فرص أكبر في غياب صاحب الترجمة بأن يراوغونا أو يكذبوا علينا؟ كما أن دراسة الأموات عبر نصوص تزخر بالحياة والحيوية يمكن أن تعرف تحريفات وتشويهات لا تتماشى وتفاصيل حياة المترجم له؟

وأخيرا ما هي التفاوتات التي طبعت استعمالات السيرة عند الباحثين التأويليين، وكيف ساهمت أعمالهم في فرز انسجامات أو اختلالات في دراسة المجتمع المغربي؟

1- أصول مسألة استعمالات السيرة عند الباحثين الأنثروبولوجيين

يعتبر الباحثون المنتمون للحقبة الكولونيالية، وبالخصوص أولائك الذين درسوا الحقول الدينية والاجتماعية، من الذين استعملوا بشكل منهجي السيرة الاجتماعية والثقافية. فقد كان النموذج الطرقي والصوفي من النماذج التي استعملت بكثافة، لتنضاف إليها سِير الملوك والسلاطين ثم الدايات والبايات والزعامات القبلية والعسكرية. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أعمال الباحثين الفرنسيين بخصوص الباشا التهامي الكلاوي أو الكندافي أو العيادي أو سيدي أحمد بن موسى. وبالنسبة للسلاطين، هناك نموذج السلطانين عبد العزيز وعبد الحفيظ، ثم نموذج السلطان محمد بن يوسف. وسنقتصر هنا على النموذج المغربي فقط الذي تتميز ثقافته بهيمنة جانب السيرة والترجمة على مجمل الكتابات التاريخية والمنقبية والأدبية. ويجب الإشارة إلى أن اهتمام غيرتز بترجمة اليوسي نابع من اتباعه ونهله من دراسة جاك بيرك، وأيضا لقناعاته الراسخة أو المتنامية بمدرسة التاريخ اليومي التي تعتمد التأويل والترجمة. كما أن نموذج اليوسي يعود إلى أدبيات أنتجت التراجم والجينيالوجيا كأحد أهم مكونات الثقافة المغربية انطلاقا من القرن السابع عشر على الخصوص. لماذا توجه رواد الحقبة الكولونيالية نحو الأدب المناقبي وتراجم المشاهير أو المغمورين من دائرة الولاية والصلاح؟ ثم لماذا ترتبط كل الأعمال، التي تناولت الترجمة والسيرة، بجينيالوجية خاصة لها صلة بأعمال الزملاء (غيرتز-حمودي) وأحيانا الأقرباء (جاك وأوغستين بيرك).

نموذج جاك بيرك

يمكن الجزم بأن استعمالات السيرة مرتبطة بشكل كبير بنوعين من القرابة: الدموية والروحية أو الثقافية. فنموذج جاك بيرك يعطينا

فكرة عن هذه العلاقة التي تربطه بالأب أوغستين بيرك الذي نشر ترجمة أحمد بن عليوة (ت. 1934)، صوفي مستغانم، وهي الترجمة التي سيعيد كتابتها الباحث البريطاني مارتن لينغ[1]. كما أن علاقة جاك بيرك بالترجمة، لا تعود فقط إلى هذا الشيخ الصوفي، الذي سينسج على منواله دراسته حول شخصية الحسن اليوسي، وإنما ترتبط بشكل عميق بدراساته حول المجتمع القروي والحضري ونخبه انطلاقا من نصوص فقهية وقانونية، تناول من خلالها القضايا الهامة التي طبعت عصرهم وشحذت أذهانهم وهمتهم المعرفية. عموما، يساعدنا جاك بيرك كثيرا على فهم بعض طروحات كليفورد غيرتز واختياراته. يشير بيرك إلى مسألة مهمة، تتعلق ليس فقط بالترجمة الخاصة بشخص معين، بل بترجمة تجسد الإنسان المغربي بشكل عام. لذلك، فهو يركز على ضرورة فهم الإنسان المغاربي على ضوء فهمه وتعامله المعقد مع المشاكل أو المعطيات التي يفرضها المجال الجغرافي أو التنظيم الاجتماعي. لقد أبدى بيرك ملاحظات بهذا الخصوص حول المجتمع المصري في مؤلفه «**التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية فى القرن العشرين**»، لذلك وجب التساؤل إن كانت قراءاته وتأويلاته حول الرمز وكيفية نسجه لدى الإنسان المصري قد اطلع عليها غيرتز؟ للإشارة فكتابه حول القرية المصرية، وكذا كتابه حول اليوسي قد صدرا تباعا سنتي 1957-1958 عند نفس الناشر: دار موتون لاهاي. فنموذج الولية الصالحة لالة عزيزة بسكساوة لا يمكنه أن يقدم مادة وترجمة غنية لدراسة تمثلات الإنسان المغربي، لذلك ستكون شخصية اليوسي، العالم والمتصوف، النموذج الأمثل الذي يمكن أن يشكل موضوعا للدراسة.

1 - Augustin Berque, *Cheikh Ben Alioua: Martin Lings, un saint musulman du XX^e siècle.* Paris, Villain et Belhomme - Editions Traditionnelles, 1973 (traduction du livre publié en anglais en 1961).

لم تبق معرفة جاك بيرك بالمجتمع المغربي لصيقة بالعمل الإداري والسياسي الصرف، بل تجاوزته إلى صياغة مفاهيم ومحاولات لإيجاد مفاتيح تمكن من معرفة قضاياه. من هنا تكمن أهمية أعمال بيرك انطلاقا من مؤلفات وتراجم كل من المعداني ومؤلفه «**تضمين الصناع**»، أو الوزاني وكتابه «**النوازل**» التي تشكل تمهيدا حقيقيا لعمله «**الحسن اليوسي: مشكلة الثقافة المغربية**»، الصادر سنة 1958.

ويجب القول أن جاك بيرك أنتج أعماله بعد مراكمة كبيرة لمعارف دقيقة بلغات النص والميدان ومقابلات أو مراجعات تحت إشراف فقهاء وعلماء وفلاحين وزعماء احتك بهم أو طلب بشكل أو بآخر خدماتهم. لقد صدر كتاب بيرك حول اليوسي سنة 1958 مع أنه اشتغل عليه خلال مدة زمنية ممتدة بين حقبتي الاستعمار والاستقلال، في ظروف لم يكن قد حسم فيها مجموعة من القرارات الهامة المرتبطة بقضايا الحركات التحررية والاستقلالية في المغارب. ومع ذلك، من حقنا التساؤل إن كان صدور هذا المؤلف، سنتين بعد استقلال المغرب، يعتبر نوعا من المساءلة حول التوازنات الاجتماعية والثقافية في ظل الاستقلال، خاصة ما يتعلق بالمكون الأمازيغي الذي كان ما يزال مرهونا بما سمي بظهير 16 ماي 1930؟ ألا يمكن أن نرى في مضامين هذا المؤلف نوعا من المراهنة، من جديد، على المكون الأمازيغي، في ظل استقلال سياسي حققته الحركة الوطنية ذات الطابع العربي-الإسلامي المهيمن؟

هدية بيرك المسمومة لكليفورد غيرتز

من المقولات الشهيرة التي التصقت بالتاريخ المغربي هو أن الحكم السياسي رهين بسقوط المطر، وفي رواية مناقضة، بتوالي السنوات العجاف. لكن الأمر الذي لم ينتبه له العديد من الدارسين، هو أن تاريخ المغرب كتب من طرف جغرافيين أو مؤلفين تأثروا بالكتابات الجغرافية

وجعلوا من التاريخ طبقات تحاكي زمنيا التحقيب والخصوصيات الجيولوجية[2]. وفي حالة ما إذا كان هذا الرأي خاطئا، فإن هذا التأثر قد يكون مباشرا عبر معاينة مكونات جغرافية المغرب واستقرائها. فمقولة المطر الذي يمكن من الحكم لا تبعد، من حيث المنطق، عن التمييز الذي تبناه كليفورد غيرتز بين الجاف والرطب، وإن كانت هذه المقولة مبنية على تمييز بين مناطق مغربية، لتستعمل بعد ذلك للتمييز بين النموذجين المغربي والإندونيسي.

لقد شكلت أعمال جاك بيرك ملتقى ومجالا لتفاعل العديد من الرؤى والنظريات التي أفرزها الحقل المعرفي الفرنسي، ثم المغاربي والزنجي. كما أن هذه الرؤى والأفكار تنتمي إلى فترات زمنية متباينة ومرتبطة برهانات علمية وسياسية مختلفة. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال نموذج ألفريد بيل، وإدموند دوتي، وميشو بيلير، مع استثناء لجورج سبيلمان الذي يشكل نموذجا مغربيا صرفا على الرغم من أنه كان متأثرا بانعكاسات المنتوج الكولونيالي الجزائري على مرايا الحقل الديني والسياسي المغربي. فنموذج الحسن اليوسي، الذي حددنا جينيالوجيته عبر الإسطوغرافيا الجزائرية-المغربية، يرتبط بشكل وطيد بالمقاربة التاريخية-الجغرافية التي حدد معالمها رواد المدافعين عن التيار الثقافي الماقبل إسلامي، وعلى رأسهم فليكس غوتيي وإدموند دوتي وألفريد بيل. رغم الانتقادات التي سيوجهها جاك بيرك لهؤلاء، فإنه لن يتردد في تبني مضمون مقولاتهم المبنية بالأساس على فكرة مفادها أن الإسلام لم ينفتح فقط على الموروث

2- انظر على سبيل المثال:
A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie.* Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, Paris, Geuthner, 1938; G. Drague, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Peyronnet et Cie, 1951; H. Terrasse, Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du protectorat français, 2 vol., Casablanca, Éditions Atlantides, 1949; E. Dermenghem, Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris, Gallimard, 1954

المحلي الأمازيغي، بل خضع لعملية إعادة صياغة أعطته طابعا مغربيا تارة، أو أمازيغيا ووثنيا تارة أخرى. انطلاقا من هذه النقطة يمكن للقارئ أن يستوعب مقصودنا بالهدية المسمومة، والمتمثلة أساسا في انزلاق البنية التاريخية التي حبكها الجغرافيون والمؤرخون الكولونياليون إلى كتابات جاك بيرك وكليفورد غيرتز. وتتلخص خصائص هذه البنية في النقط التالية:

- عجز الدين الإسلامي عن التحويل الكامل للمعتقدات المحلية
- صمود الثقافة واللغة الأمازيغية دليل على هذا العجز
- المقابلة السرمدية بين الوثنية والإسلام عن طريق الطرق الصوفية والصلحاء

من هنا وجب التساؤل حول تشابه المجالات الجغرافية التي درسها جاك بيرك، وتلك التي سيدرسها كليفورد غيرتز وديل أيكلمان وعبد الله حمودي وآخرون، والمتمثلة أساسا في كونها مناطق تتأرجح بين المجالات المعروفة باستقلاليتها السياسية أو بخضوعها الكامل للسلطة المركزية. لكن السؤال الذي يتوجب طرحه هو لماذا بقي جاك بيرك خفيا في منظومة غيرتز؟ وهل يمكن القول أن استعمال مقولاته كمفتاح لفهم المجتمع المغربي، وأحيانا كمطرقة لتهشيم مقولات إرنست غيلنر الانقسامية، قد ساهمت في إخفاء جانب من مقولات بيرك داخل المنظومة الغيرتزية؟ إن مقالة جاك بيرك «**ما هي القبيلة الشمال إفريقية؟**» أعطت الكثير من الثقة في النفس لتيار الأنثروبولوجيا التأويلية، خاصة في هجمته الشرسة على النظرية الانقسامية، لكن من دون أن تحسم مسألة الوظيفة التحكيمية للأولياء وتجنبهم حمل السلاح والدخول في الصراعات القبلية. فإذا كانت البنية القارة مرتبطة بالطابع المسالم للأولياء، فإن الإضافة التي تقدمها الأنثروبولوجيا التأويلية والتاريخية هي أن الولي يتحول في فترات قليلة وظرفية إلى محارب.

2 - ظروف تبنيها من طرف كليفورد غيرتز

لا يمكن ادعاء معرفة رصينة بالمتن الغيرتزي، خاصة عبر تداخلات مواضيعه وظروف إنتاجه، ولكننا سنحاول مع ذلك الحديث عن الإطار العام والأسباب التي دفعت بكليفورد غيرتز إلى تبني مقولات ألفريد بيل، ومقولات لا تختلف كثيرا عن روح المدرسة البنيوية نفسها. لقد سبق التذكير بأن المدة الزمنية التي قضاها جاك بيرك في دراسة كتابات الرواد من المغاربيين، ومن بينهم المعداني والوزاني واليوسي وابن خلدون، تفوق بكثير ما قضاه رواد المدرسة التأويلية في معالجة نفس القضايا أو تلك التي ترتبط بها. لقد عاش جاك بيرك حياته الخاصة والعلمية، وهو يتنقل من خيبة السوربون نحو الجزائر، ثم المغرب، حيث سيتنقل بمحض إرادته أو مكرها ما بين حد كورت وفاس وإمينتانوت وكوليج فرنسا ومصر. وهو مسار ثلاثي، استمر لما يزيد عن 40 سنة، ما بين حقبة ما قبل تقديم وثيقة الاستقلال وبعدها ثم مرحلة الاستقلال. بل يمكن القول أن هذا المسار استمر وفق مواقف سياسية وأكاديمية جديدة أسالت الكثير من الحبر إلى حدود وفاته سنة 1995. في حين أن غيرتز الذي أصبح يتيم الميدان الإندونيسي منذ الانقلاب العسكري لسنة 1965 كان في صراع مع الزمن ليجد ميدانا بديلا في مكان آمن. ولم تتأخر فرصة إيجاد حل لمعضلة الميدان البديل هذا حين سيتلقى نصيحة من أحد الأصدقاء والباحثين، الذي أشار عليه بزيارة المغرب واستكشاف الميدان-الآمن[3]. يمكن أن نفهم بأن البحث عن الأمان رهين بخلق شروط موضوعية وآمنة لاستكمال مشروع البحث بعد انهيار أو تعليق المشاريع الإندونيسية في زمن الانقلابات والحرب الأهلية. لكن السؤال الذي يتوجب علينا طرحه

-3 C. Geertz, After the Fact. *Two Countries, Four Decades,* One Anthropologist, Harvard University Press, 1995, pp. 114-115.

هو ما مدى تأثير الميدان والظروف الآمنة على الانصياع نحو بلورة أنثروبولوجيا تحاول فهم الاستقرار السياسي في المغرب؟

إننا نشاطر القارئ إمكانية تساؤله حول العلاقة الممكنة بين شروط الأمان الخاصة بغيرتز وشروط الاستقرار السياسي الخاصة بالمغرب، وفي نفس الوقت نعرض عليه تساؤلا مهما حول أسباب انجذاب غيرتز نحو الحلقة الدائرية التي أسست لها الأنثروبولوجيا الكولونيالية. يتعلق الأمر بالحلقة التي مهدت لفكرة الدين كمنطلق للسلطة السياسية، وهي التي ستنسج على منوالها فكرة الولاية والصلاح كمنطلق لكل سلطة سياسية، خاصة منذ القرن السابع عشر. إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الحلقة تعبيرا خفيا عن فكرة تشكل السلطة السياسية وعلاقتها بالعصبية الدينية لدى المفكر ابن خلدون؟ هذه المقولة الرائعة والخادعة في نفس الوقت، والتي نجد أصولها في كتابات الجغرافي و المؤرخ إميل فليكس غوتيي، تؤسس في نفس الوقت لمرحلة سياسية دقيقة، لكنها مزيفة على مستوى التأويل والبناء. لقد قدم جاك بيرك هدية مسمومة لمن لا يتقن استعمالها حين جعل من ترجمة الحسن اليوسي وسيرته مرحلةً مفصلية ولحظةَ مواجهة بين المنظومتين، الطرقية من جهة، والمخزنية أو السلطانية من جهة ثانية. إن الطرح البيركي، الذي قدم إضافة نوعية على مستوى فهم التاريخ الديني والسياسي المغربي، بات ملغوما بنظريات بيل وغوتيي في مرحلة أولى، ثم ماوس وبلوخ وڤيبر في مرحلة ثانية. يتوجب علينا إذن، في هذا المستوى، البحث عن السر وراء اعتماد كليفورد غيرتز مقولات من دراسات ألفريد بيل وجاك بيرك في منظومته، والتساؤل عن أسباب الأخذ بهما من دون التحقق من أصولها وحمولتها. يتعلق الأمر إذن بانخداع مركب، بل وثلاثي الأبعاد. ذلك أن الحضور الڤيبري في تأويلات

جاك بيرك ساهم في إقناع غيرتز بالتبني الخفي لمقولات بيرك، ومن ثم لمقولات بيل وغوتيي وماوس، التي تنتمي إلى ثلاث حقب وأجيال. لقد انصهرت مقولات كل هؤلاء في القالب الذي بناه جاك بيرك، وتبناه بطرق مباشرة ومبطنة كليفورد غيرتز. ما هي إذن الدلائل الأخرى التي تؤكد مقولتنا أو مزاعمنا؟ إنه بإيجاز التبني غير المشروط لثنائية عرب-بربر، وبالخصوص كون أن مقولة غيرتز لا تعدو أن تكون سوى محاكاة متقنة للطرح الكولونيالي في صبغته التجديدية التي جاء بها جاك بيرك.

لقد حاول الأنثروبولوجيون المغاربة والأجانب فهم العلاقة القائمة بين الإنتاج البيركي والإنتاج الغيرتزي، لكن من دون أن يتوصلوا إلى شيء يمكننا من فهم هذه العلاقة الخفية. إنها علاقة مشوبة بالحذر والصمت المغطى بالإعجاب اللامشروط، خاصة حين تتم الإشارة إلى القرابة التي تجمع بينهما على مستوى أسلوب الكتابة والقدرة على استعمال الرموز وتأويلها، وكشف المضمرات والخفايا. وما يمكن قوله في هذا الباب هو أن الكتابات التي أنتجها دوتي وبيل وبيرك هي نصوص مرتبطة باستكشافات وأعمال ميدانية، في حين أن عمل غيرتز مرتبط أساسا بإعادة قراءة هذه الاستكشافات على ضوء حضور ميداني محدود زمنيا وتحليل مكثف (قد يكون تعبيرا عن صراع مع الزمن) للنصوص ومضامين الأسطورة والرمز. لكن الرواية الشفوية المحلية وتأويل رموز الثقافة كان مآلها ما توصل إليه المؤرخون والمستكشفون قبل بيرك نفسه: التقابل والتعارض بين رمزية الولي ورمزية السلطان، ومن ثم بين الثقافة الأمازيغية والثقافة العربية الإسلامية. فالفكرة الأساسية التي قدمها ألفريد بيل، وهي التقابل بين النصوصيين والروحانيين منذ الحكم المرابطي، جاءت واضحة في

تحليلات غيرتز خاصة في كتابه «**الإسلام الملاحظ**»[4]. لقد حرص غيرتز على سجن هذه المقولة مستعملا تارة عبارات ألفريد بيل، وتارة أخرى عبارات من قبيل التعارض بين تيارين داخل الثقافة الإسلامية المهيمنة في المجتمع المغربي. ويمكن أن نلاحظ أن مقاربة غيرتز تسعى إلى قراءة هذا التعارض بعيدا عن التعارض الصنهاجي المصمودي (نمط عيش الرحل والمستقرين)، وبالتالي القبلي كما هو حال المرحلة المرابطية والموحدية. وهذا دليل آخر يمكن الاستشهاد به لتفسير انقضاض غيرتز على مقاربة كتاب جاك بيرك: «**الحسن اليوسي: مشكلة الثقافة المغربية**»، وهو المؤلف القريب جدا من مقاربة غيرتز المبنية على النظر الفكري والفلسفي وكذا هواجس الكتابة الأدبية وضوابطها. فما هي إذن تعاملات غيرتز مع سيرة اليوسي، وكيف يمكن لنا أن نقبل بها كمؤرخين؟ لقد بيّنا في مقالة منشورة ضمن أعمال ندوة حول غيرتز نظمها ليونيل أوباديا والهواري عدي، كيف أصبح شخص الحسن اليوسي كالميت بين يدي غاسله (أو محييه) غيرتز، وإلى أي حد أصبح الحي يكلم الميت مع أن اليوسي ترك موروثا ضخما يعبر فيه عن أفكاره ومواقفه ومواقعه، والمتمثل في كتابيه «**الرسائل**» و«**المحاضرات**»[5]. لقد أصبحت مقولات اليوسي ثانوية، ولم تتم الإشارة إليها إلا عبر مصادر ثانوية ومترجمة. كما أن التعامل مع الحقبة والأحداث التي عاشها اليوسي لم تعد سوى عناصر مكملة لحبكة الأسطورة، والمتطابقة مع تأويلات الأنثروبولوجي. ويمكن القول، أن الأسطورة تساعد على تطويع الحدث والترجمة، وهي العملية التي لا يسمح بها المنطق التاريخي أو منطوق الوثيقة المهمشة في عمل غيرتز. يمكن للقارئ الرجوع إلى المقالة المنشورة التي نبهنا فيها إلى الاختلالات التي بنى

-4 C. Geertz, *Observer l'Islam*. Paris. La découverte, 1992.

-5 فاطمة خليل القبلي، رسائل اليوسي، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981، جزءان.

عليها غيرتز تأويلاته القائمة على تعارض ثقافي وبنيوي بين شخصية السلطان وشخصية اليوسي. كما أن الاعتماد على اليوسي في كتابه «**الإسلام الملاحظ**» يتضمن مغالطات تاريخية وتوطينات مجالية اعتمدت على الأسطورة عوض الرجوع إلى الوثيقة التاريخية، وبالخصوص إلى شهادة اليوسي نفسه أو شهادات ورسائل السلطان المولى إسماعيل. وحسب لغة الفقهاء، الأنثروبولوجيون، في الغالب، يفضلون التيمم بالرغم من وجود الماء.

لنمر إذن إلى الظروف والأسباب التي دفعت أتباع غيرتز أو الرواد من داخل مدرسته للوقوف على العوامل التي أدت إلى اعتماد السيرة والترجمة في أعمالهم.

3- استعمالات السيرة عند الأتباع

يمكن للقارئ أن يلاحظ بأننا نستعمل كلمتي السيرة والترجمة في نفس الوقت، ومرد ذلك إلى أن الأعمال التي نحن بصدد مناقشتها اعتمدت السيرة كمصدر ومتن، ونفس الشيء بالنسبة للأشخاص الذين أقحمتهم في الدراسة بشكل ثانوي وتكميلي. كما أن لقب الأتباع راجع إلى العلاقة القوية التي تجمع بين الشيخ المؤسس ومريديه، حسب تعبير إرنست غيلنر الذي لقب المدرسة التأويلية بالزاوية، والمتعاونين معها بالمريدين. يمكن أن نلاحظ على أن غيلنر نفسه له مريدوه، لكنهم لم يأخذوا عنه مباشرة، كما أن شيوخه، ومنهم إيفانس بريتشارد، أو مريديه، لا يربطهم دائما الميدان المغربي، على خلاف غيرتز، حيث عمل معظم تلامذته المتأخرين حول المجتمع المغربي، وأحيانا في مجال واحد كما هو حال مدينة صفرو أو قرية سيدي لحسن اليوسي. وسيحاول النجباء من المريدين، كما لو أنهم في سباق مع الزمن، تأكيد مقولاته واختلافاتهم مع بعض أفكاره.

نموذج ديل أيكلمان

نتخذ كتاب أيكلمان «**المعرفة والسلطة**» مدخلا لتناول هذا النموذج الذي يختلف من حيث المقاربة عن استعمالات غيرتز لترجمة اليوسي. فبخلاف غيرتز الذي ارتكز على نموذج تاريخي يرجع للقرن السابع عشر ونماذج من القرن العشرين، خاصة مع السلطان محمد الخامس والملك الحسن الثاني، سينطلق أيكلمان من دراسة ترجمة لشخصية من القرن العشرين عاشت خلال حقبتي الاستعمار والاستقلال، وهي شخصية القاضي والعالم عبد الرحمان المنصوري. مع الإشارة إلى أن الأنثروبولوجي مازال على قيد الحياة، وأن المترجم له توفي منذ مدة ليست بالقصيرة.

وتجدر الإشارة إلى أن كل الأنثروبولوجيين اللاحقين لم يعاودوا مغامرة غيرتز مع الزمن، إذ ستنحصر كل السير المعتمدة في شخصيات لها امتدادات اجتماعية وثقافية إلى يومنا هذا، كما هو حال علي الإلغي الذي تناوله عبد الله حمودي، أو عبد الرحمان المنصوري الذي درسه ديل أيكلمان. تتمثل قوة عمل أيكلمان في المدخل النظري لمؤلفه الذي يشير فيه إلى من سبقوه في هذا الحقل وهي مناسبة لعرض مصادره ومراجعه وكذلك أهم أفكار وقضايا كتابه. كما تتمثل رصانة هذا العمل في الضبط التاريخي للمجتمع والمحيط الذي عاشه المنصوري، وكذا تاريخ العلاقة التي تجمع بين الدارس والمترجم له-موضوع الدراسة. وسوف لن يتوقف الدارس في حصر العلاقة على مستوى الثنائية، بل سيدخل في تفاعلات أخرى كما هو حال الدور الذي ستقوم به زوجته وزوجات القاضي اللواتي سيؤثرن في مسار الدراسة ومستقبلها. لكن المثير في كتابة السيرة-السير هو الأخذ بعين الاعتبار لسير الفاعلين والمؤثرين على المترجم والمترجم له. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول إن رصد التفاعلات مع شخصية لها بعدها الديني، بحكم انتمائها إلى

الطريقة الشرقاوية، والسياسي بحكم حنكتها في التعامل مع سلطات الاستعمار ومع رواد الحركة الوطنية وكذا شخص السلطان والمخزن، مكَّن أيكلمان من رسم ورصد دقائق الأمور المتعلقة بتفاعل القناعات الدينية والشخصية والسياسية مع تحولات المجتمع وتقلبات الزمن وأهواله. ومهما يمكن قوله حول غياب بعض الشهادات الخاصة بقضايا مرحلة 1951-1956، أو مرحلة ما بعد الاستعمار، فإن أيكلمان الذي رصد حياة القاضي، وهو يسمع لأقواله أو يقرأ كتاباته وأحكامه أو يعاتب زوجاته أو جيرانه، كان قريبا من نبرات حياة المترجم له. بل ويمكن الحديث عن علاقة حميمية زائدة ستكون مؤثرة في عملية الكتابات، بل وحتى في الاستعمالات المستقبلية للترجمة. لقد توافرت لأيكلمان فرص تمحيص أو تصحيح أفكاره أو أفكار القاضي عبر اعترافات أو شهادات المؤلف أو أقاربه أو جيرانه. وقد استمرت العلاقة بين الشخصين مدة طويلة بل وتوطدت بعد وفاة القاضي مع الأبناء، خاصة وأن الأنثروبولوجي لم يعد صاحب ترجمة بل أصبح ظلا للأب الراحل وصندوقا لذكريات خصبة يمكن أن يسردها عبر قوالب عديدة تفيد الذكرى. ولعل العلاقة الحميمية التي نسجها أيكلمان مع القاضي والعائلة جعلت منه طرفا حاضرا بقوة في ذاكرة الترجمة وفي المجال والذاكرة الخاصة بأبي الجعد وربما بقرية بزو. يمكن لهذا الأمر أن يدفعنا إلى القول أن أيكلمان تتوافر لديه كل الإمكانيات والإمكانات لإعادة كتابة ترجمة جديدة، وأن بإمكانه أن يقدم تراجم أخرى لنفس القاضي. ويمكن القول أيضا إن أيكلمان لم يعد بعد وفاة المترجم له ذلك الباحث الأنثروبولوجي مؤلف الترجمة، أو صاحب النتف التي أحسن صياغتها في قالب لم يكن يفهمه سوى الضالعين في العلوم الإنسانية خاصة قبل ترجمة عمله إلى اللغة العربية من طرف محمد أعفيف. فقد استطاع صاحب الترجمة أن يكسب، ليس فقط، ود

العائلة بعد رحيل القاضي المنصوري، بل أصبح هو المترجم والمترجم له بحيث أن قوة العبارة والقلم منضافة إلى الحميمية المفرطة قد أدت إلى خلط الأدوار.

ها هنا يمكن الوقوف على نقط ضعف المقاربة التأويلية من حيث استعمالاتها للسير والتراجم. فرغم النجاح الذي حققته دراسة أيكلمان في محاورتها للأحياء واستنباطها للأفكار والأحكام وسيرورات الأمور، فإنها انتهت إلى نوع من الخلط بين نوايا الباحث وموضوع دراسته. فالنموذج الغيرتزي مع الحسن اليوسي أو الحسن الثاني الذي راح ضحية معادلة ومقابلة مع النموذج الإندونيسي ورموزه كاليكجا أو سوهارتو، لم يقدم نفس الضبط المعرفي الذي قدمه أيكلمان في دراسته لشخصية القاضي عبد الرحمان المنصوري. إلا أن ما يمكن استخلاصه هو أن عملهما معا انتهيا إلى خلط للأوراق والشخصيات لدرجة أن الميدان الآمن الذي سبق الحديث عنه ستتخلله اضطرابات في المقارنة بين إندونيسيا والمغرب أو بين الولي والسلطان، وهي اضطرابات لا يمكن فصلها عن شخص وشخصية غيرتز الذي أعاد إدخال ثنائيات جديدة في حقل المعرفة: الولي / السلطان، الجاف / الرطب، النصي / الروحي، الطرق الصوفية النقية / الطرق الشعبية الوسخة. لنتساءل في الأخير عن المسافة المعرفية التي تفصلنا عن ثنائيات الحقبة الكولونيالية: عرب / بربر، التصوف السني / التصوف الشعبي، الولي / السلطان، إلخ.

نموذج عبد الله حمودي

لا يمكننا فصل دراسة عبد الله حمودي «**الشيخ والمريد**» عن مؤلفه «**الضحية وأقنعتها**». وكلاهما يؤكدان الارتباط المعرفي والجينيالوجي مع المدرسة التأويلية، كما لو أن الانقسامية القبلية يتم

تعويضها بالجينيالوجيا الفكرية. تأتي هذه الدراسة لتؤكد مرة أخرى على عدم جدوى المقاربات الوظيفية والبنيوية خاصة في نسقها الغيرتزي، مع أن الظرف يحتم علينا قراءة جديدة لإرنست غيلنر على ضوء التحولات الأخيرة التي تبشر بنهاية هيمنة البنيوية الوظيفية أو الأنثروبولوجيا التأويلية على حقل العلوم الاجتماعية، في ظل عهد يبشر بنهاية الزعامات، أو على ضوء الأرشيفات التي فتحت للقارئ المغربي والأجنبي، والتي ستمكننا من معرفة أكثر دقة لشروط إنتاج المعرفة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال الحقبة الكولونيالية وما بعدها.

إن دراسة «**الشيخ والمريد**» تؤسس لقطيعة مع الميدان، ليس على مستوى التنظير والتأويل الذي استفاد لسنوات طوال من البحث الميداني، سواء زمن الراحل بول باسكون أو ما بعد وفاة هذا الأخير وبداية تصدع الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا المغربية التي احتضنها معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة في شقيها النظري والميداني. المقصود بالقطيعة مع الميدان هو تبني نموذج التراجم، وكيفية التعامل مع النص من دون الرجوع للميدان ومدى تأثير ذلك على أهم خلاصات هذه الدراسة. كما أن القطيعة مرتبطة باعتماد نص الترجمة من دون تتبع للتطورات اللاحقة التي عرفتها منطقة وزاوية الشيخ المترجم له. كما أنه لم يتم الرجوع إلى مختلف المصادر والمراجع المرتبطة بصاحب الترجمة، وهو الشيخ علي الإلغي (ت. 1910).

يمكن أن نلاحظ منذ البداية أن عبد الله حمودي اعتمد على ترجمة قريبة منا زمنيا، ولكن تأويل مضامينها وتفكيكها يبقى مشوبا بالعديد من المخاطر. لقد قام حمودي بإعادة كتابة ترجمة، لم ينتجها كما هو حال ديل أيكلمان. من هنا يمكن القول على أن حمودي كان أقرب من غيرتز في التعامل مع الترجمة من حيث استعمالها وتأويلها، بل يمكن

القول أنهما ساهما في إعادة كتابة سيرة علي الإلغي بالنسبة للأول، والحسن اليوسي بالنسبة للثاني، وهي سِير تحولت إلى خدمة الزاوية الغيرتزية عوض أن تخدم الزاوية الدرقاوية. فما هي إذن الظروف التي دفعت حمودي إلى استعمال ترجمة الإلغي، وكيف تعامل معها في مختلف المناسبات والتأويلات؟

لا بد من التذكير أن غيرتز اعتمد على رواية جاك بيرك وقراءاته لمسار اليوسي، كما اعتمد الروايات الشفوية المرتبطة بشخص الحسن اليوسي والسلطان مولاي إسماعيل. مع العلم أن غيرتز يشتغل وفق منظور ومفاهيم صاغها بنفسه أو اقتبسها من الدراسات الكولونيالية وغيرها. كما أنه اعتمد ترجمة عالم وصوفي لم يكن شيخا مؤسسا، على خلاف علي الإلغي النموذج المعتمد في دراسة عبد الله حمودي. نذكر كل هذا للقول أيضا أن حمودي لم يكتب ترجمة بالمعنى المتداول، بل اعتمد نصا كتبه المختار السوسي، وهو ابن الشيخ الإلغي. ونضيف أن حمودي أعاد إنتاج شيمة الولي والسلطان من خلال أصلها الثقافي، الشيخ والمريد أو الزاوية والمخزن. سوف لن ندخل هنا في تسجيل ملاحظات وتحفظات عبَّرنا عنها في مقالة سابقة[6].

عرف الباحث بترجمة الإلغي وبمؤلفها من دون التركيز على رهان كتابة الترجمة داخل المجتمع السوسي، وكذا لدى الابن المختار السوسي، وهي في نظري رهانات بإمكانها أن تحرف حقيقة الأمور، خاصة ما يتعلق بولاية الشيخ وتحوله من مريد إلى شيخ، كما يؤكد ذلك عبد الله حمودي. إن موضوع الترجمة التي كتبت على منوال كتب المناقب تؤكد على الخوارق والإنجازات التي يمكن أن تختلف عن

6 - Voir Jillali El Adnani, *«Des Saints à l'épreuve du pouvoir; histoire d'une sainteté et anthropologie d'une culture»*, Hespéris-Tamuda, vol. XXXI, 2008, pp. 61-100; Idem, La Tijâniyya (1791-1880) : les origines d'une confrérie maghrébine, Rabat, éditions Marsam, 2007, p.47

المسار الفعلي لكل شيخ مؤسس. كما أن الترجمة لا يمكن أن نفصلها عن المشيخة كما هو حال السجالات التي دارت بين مختلف فروع الشاذلية، وخاصة بين التيجانية والدرقاوية. لقد تناولت النصوص السجالية إشكالية الشيخ علي الجمل الذي لا تتوافر فيه شروط المشيخة لأن شيخه غير معروف. كما أن النموذج التيجاني لا يمكن أن يقدم خدمة لخطاطة الشيخ والمريد لكون الشيخ أحمد التيجاني انفصل عن جميع شيوخه، ولو رمزيا، قبل أن يصبح شيخا مؤسسا. مع العلم أن فكرة الانفصال والتردد بشأنه سبقت مرحلة التأسيس بعشرات السنين. إضافة إلى كل هذا، فالمريدون الأوائل للتيجانية لم يكونوا مبتدئين ومتدرجين حتى تنطبق عليهم الخطاطة. فأغلب مريدي التيجاني كانوا يتجاوزون سن الأربعين وينتمون في الغالب إلى الناصرية والوزانية، وبالتالي فأغلبهم تخاصموا مع الشيخ المؤسس وغادروا مدينة فاس حتى قبل بناء الزاوية التيجانية بمدينة فاس سنة 1803. والحقيقة أن التيجاني لم يكن مربيا بل مستقطبا لمعظم الآخذين عنه، والذين كانوا شيوخا وتجارا وشخصيات تنتمي لعائلات ونخب ثقافية واقتصادية محترمة. فتراجم كل هؤلاء أوردها أحمد سكيرج ويمكن الرجوع إليها للتحقق من استحالة استعمالاتها في خطاطة الشيخ والمريد. ويعتبر المترجم لهم في هذا المؤلف من الأصحاب وليس المريدين، كما يؤكد ذلك الشيخ المؤسس أحمد التيجاني، ويدل عليه عنوان كتاب سكيرج الذي ينعت المريدين بالأصحاب[7].

يطرح النموذج الدرقاوي، عبر شيوخه علي الجمل والشيخ المؤسس نفسه، إشكالا بخصوص الإرث والشرعية، وبالتالي لا يمكن أن يتخذ كنموذج في دراسة حمودي. ونفس الخصوصيات ميزت

7- أحمد سكيرج، كشف الحجاب في من تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، بيروت، المكتبة الشعبية، 1988، 560 ص.

التيجانية وشيخها المؤسس، ومريدي الزاوية المتأخرين أيضا، كما هو حال المؤرخ أكنسوس أو القاضي أحمد سكيرج اللذان رفضا التدرج والخضوع لاختبارات الشيوخ، إلى درجة أن هذا الأخير، أي سكيرج، ذكرنا في سيرته الذاتية «**حديقة أنسي للتعريف بنفسي**» على أنه أصبح شيخا واصلا على طريقة الملامتية والجذبة. وسيخصص سكيرج لسابقه الوزير أكنسوس ترجمة في «**كشف الحجاب**» يذكر فيها برفضه دخول الخلوة والخضوع لشيخ مربي. هل كان عبد الله حمودي على علم بهذه المعطيات التي لا تبشر بسلامة اتخاذ النموذج التيجاني أو الدرقاوي نموذجا؟ كما أن ترسخ الزعامة الروحية داخل الوزانية والناصرية، على مستوى حفدة الشيخ المؤسس، تجعل من الفرع المؤسس نموذجا يحاكي نظام الحكم السياسي لدى الأسرة الشريفة الحاكمة، وبالتالي فهو يقصي من الزعامة العناصر المنتمية إلى أسر لا ترتبط بقرابة دموية بأسرة الشيخ المؤسس. ويجب القول على أن ضعف المنحدرين من أسرة أحمد التيجاني أعطت لعناصر تيجانية خارجية الفرصة في تأسيس فروع تيجانية بالمغرب والسنغال وموريتانيا. ويجب أن نفهم أن هذا التحول لا يرتبط بمسألة خضوع المريد وتدرجه نحو الزعامة. ثم لماذا الاعتماد على نموذج شيخ درقاوي من الجنوب مع أن السلسلة الدرقاوية تطرح العديد من التعقيدات بالنظر لتلاحمها مع النموذج الملامتي وسلوك المجاذيب. ومع ذلك فالعراقيل التي كان بالإمكان مواجهتها في تراجم أحمد التيجاني والعربي الدرقاوي أو ترجمة العربي الوزاني الموغلة في السياسة، والتي تحتاج إلى رصد مسار تحولها من الزاوية إلى المخزن، هي نفسها التي ستعترض تأويلاته في ترجمة علي الإلغي. وحتى لا نطيل في هذا الباب، نركز على إثارة الملاحظات التالية:

- أن القبيلة التي ينتمي لها الإلغي هي قبيلة مرابطية ظلت خاضعة، إلى حدود سنة 1933، إلى وصاية وحماية القبائل المحاربة،

وخاصة قبيلتي مجاط وآيت حربيل (الأمغراس). وهي بالتالي قبيلة أمازيغية مرابطية خاضعة لقبيلتين أمازيغيتين محاربتين، تذكرنا بالنموذج البيضاني الذي تتقاسمه قبائل الزوايا وحسان. إن النموذج البيضاني على الرغم من كونه عرف انتشارا واسعا للطرق الصوفية فإنه لم يفرز سلطة سياسية مركزية ومبنية على تحول الزاوية إلى مخزن.

- كون شيخ علي الإلغي، وهو سعيد المعدري، كان مجذوبا، وبالتالي فمشيخته تبقى موضع تساؤل في ظل نفور الشيخ المربي من الزعامة السياسية أو حتى من الرغبة في إخضاع العباد.
- أن تعيينه علي الإلغي شيخا ليس صحيحا، وأن الترجمة التي كتبها المختار السوسي تتحدث عن كون الشيخ الحسين التاموديزتي هو وريث المعدري وليس الشيخ الإلغي.
- الإلغي أصبح شيخا مدرسا ومربيا، بل انفصل عن شيخه سنتين قبل وفاته، وبالتالي قبل الحسم في الخلافة.
- أن الخلافة المفترضة للإلغي تمت عبر رؤيا، في حين أن خلافة التامو ديزتي كانت بإشارة مباشرة من الشيخ.
- وأخيرا، غابت رموز الرؤيا والتعيين عن التأويل الأنثروبولوجي، كما يقول بذلك رواد هذه المدرسة.

انطلاقا من هذه الملاحظات يمكن التساؤل حول السر الذي جعل من دراسة أيكلمان نسقا متكاملا شكلت فيه ترجمة القاضي المنصوري خيطا ناظما للعمل، في حين أن استعمالات غيرتز وحمودي لتراجم اليوسي والإلغي ميزها الانتقاء والإقصاء، بل والتحريف المبني على الإفراط في عملية التأويل أو إخضاع المعلومة والسياق. لقد لاحظنا في مقالة سابقة حول عمل كليفورد غيرتز وعبد الله حمودي غياب

الضبط التاريخي والمجالي، ومن ثم الحدثي. فالشيخ المجذوب يصبح مربيا والخلافة تعود إلى غير أصحابها. كما أن الحسن اليوسي الذي يواجه السلطان مولاي رشيد خارج المدينة نجده في روايات غيرتز في مواجهة مولاي إسماعيل داخل المدينة أو قربها.

كل هذه المعطيات تفسر لماذا تميزت قراءتهما بعدم الضبط المجالي والكرونولوجي والتاريخي. كما أن ما يسمى بالأنثروبولوجيا التأويلية لا يمكنها إلا أن تكون أنثروبولوجيا وظيفية، على الأقل على مستوى استعمالاتها للتراجم وما تمثله من رمزية في الحقل الديني والسياسي المفترض فهمه وتحليله.

وأخيرا يمكن القول إن نموذج عبد الله حمودي واستعماله لسيرة الإلغي لا يختلف عن نموذجي غيرتز وأيكلمان على اعتبار أنه انتهى، هو الآخر، إلى تذويب المسافة بينه وبين صاحب الترجمة الذي لم يعد فقط نموذجا تم إخضاعه للتحليل، بل سلاحا تم استعماله في معارك الأنثروبولوجيا التأويلية ضد أعدائها المعلنين والمفترضين، كما لو أن التراجم تحولت لشخصيات يتقمصها المؤول ليصبح اليوسي، ذلك المعارض الأبدي، والقاضي المنصوري الذي تتجدد حياته باستمرار مادام أيكلمان على قيد الحياة، والإلغي كبطل يحقق الانتصار تلو الانتصار مع أن خطاطة الشيخ والمريد تعلنه فائزا حتى قبل النزال.

ونختم بأن الدراسات الأنثروبولوجية التي اعتمدت الترجمة والسيرة لم تتعامل معها بالحذر المطلوب، وكون الانتقائية أو البناء النظري المؤسس لأنساق فكرية غلبا على هذه الدراسات. لذلك وجب الحذر في التعامل مع السيرة التي يجب دراستها أو كتابتها عبر توظيف لكل مضامينها وتناقضاتها، وأيضا عبر التمييز ورسم الحدود والتداخلات بين المترجم والمترجم له، أو بين الدارس للترجمة والمترجم له، بالنظر للتفاعلات والتأثرات المتبادلة التي يمكن أن تحدث بينهما.

بيبليوغرافيا كليفورد غيرتز

(مرتبة بحسب سنوات الصدور)

١

- «*Ritual and Social Change: A Javanese Example*», American Anthropologist, 59, 1957, pp. 32-54.
- «*Form and Variation in Balinese Village Structure*», American Anthropologist, 61, 1959, pp. 991-1012.
- «*The Javanese Village*», in G. William Skinner (ed.), Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia, New Haven, Yale University, 1959, pp. 34–41.
- Religion of Java, New York, Free Press of Glencoe, 1960.
- «*The Rotating Credit Association: A "Middle Rung"*», in Development. Economic Development and Cultural Change, 10, 1961, pp. 241-263.
- «*Studies in Peasant Life: Community and Society*», in Biennial Review of Anthropology, 1962, pp. 1–41.
- «*The Growth of Culture and the Evolution of Mind*», in J. Scher (ed.), Theories of the Mind, New York, Free Press, 1962, pp. 713–740.
- Agricultural Involution: *The Process of Agricultural Change in Indonesia, Berkeley,* University of California Press, 1963.
- Peddlers and Princes: *Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns,* Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- Old Societies and New States, New York, Free Press, 1963.
- «*Ideology as a Cultural System*», in David Apter (ed.), Ideology and Discontent, New York, Free Press, 1964, pp. 47–76.
- The Social History of an Indonesian Town, Cambridge, MIT Press, 1965.
- «*Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case*», in Robert O. Tilman (ed), Man, State, and Society in Contemporary South East Asia, London, Pall Mall, 1965, pp. 201-211.
- Person, Time, and Conduct in Bali: *An Essay in Cultural Analysis, New Haven,* Yale University Press, 1966.
- «*Religion as a Cultural System*», in Michael Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London, Tavistock Publications, 1966, pp. 1–46.

- *«The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man»,* in J. Platt (ed.), New Views of the Nature of Man, Chicago, University of Chicago Press, 1966, pp. 93–118.
- *«Politics Past, Politics Preset: Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States»,* European Journal of Sociology, 8 (1), 1967, pp. 1-14.
- *«The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss»,* Encounter, 48 (4), 1967, pp. 25-32.
- *«Tihingan: A Balinese Village»,* in R. N. Koentjaraningrat (ed.), Villages in Indonesia, Ithaca and London, Cornell University Press, 1967, pp. 210–243.
- *«Under the Mosquito Net»,* New York Review of Books, September 14, 1967.
- Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, New Haven and London, Yale University Press, 1968.
- *«Thinking as a Moral Act: Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States»,* Antioch Review, 28 (2), 1968, pp. 139-158.
- *«Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia»,* Asia, 27, 1972, pp. 62-84.
- *«The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco»,* Human Ecology, 1, 1972, pp. 34-39.
- *«Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight»,* Daedalus, 101 (1 Winter), 1972.
- The Interpretation of Cultures: *Selected Essays,* New York, Basic Books, 1973.
- *«Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture»,* in Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York, Basic, 1973, pp 3–30.
- *«From the Native's Point of View», in Keith H. Basso and Henry A. Selby (eds.), Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1976, pp. 221–237.
- *«Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination»,* Georgia Review, 31 (4 Winter), 1977, pp. 788-810.
- *«Curing, Sorcery, and Magic in a Javanese Town»,* in David Landy (ed.), Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology, New York, Macmillan Publishing, 1977, pp. 146–153.
- Meaning and Order in Moroccan Society: *Three Essays in Cultural Analysis* [with Hildred Geertz and Lawrence Rosen], Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (See his own contribution on "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou", pp. 123–225).
- Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali,* Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Local Knowledge: *Further Essays in Interpretive Anthropology,* New York, Basic Books, 1983.

- *«Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power»,* in Clifford Geertz, Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic Books, 1983, pp. 121–146.
- *«From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Knowledge».* in Clifford Geertz, Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic Books, 1983, pp. 55–70.
- *«Notions of Primitive Thought: Dialogue with Clifford Geertz»,* in Jonathan Miller ed.), States of Mind, New York, Pantheon, 1983, pp. 192–210.
- Bali. *Interprétation d'une culture,* trad. fr. D. Paulme et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1983 (traduction de sept articles publiés et republiés en anglais entre les années 1959 et 1973).
- *«Anti-Anti-Relativism. Distinguished Lecture»,* American Anthropologist, 82, 1984, pp. 263-278.
- *«Culture and Social Change: The Indonesian Case»,* Man, 19, 1984, pp. 511-532.
- *«The Uses of Diversity»,* in Sterling M. McMurrin (ed.), Tanner Lectures on Human Values, Vol. 7, Cambridge and Salt Lake City, Cambridge University Press and University of Utah Press, 1986, pp. 251–275.
- Works and Lives: *The Anthropologist as Author, Stanford, Stanford University Press, 1988* (The four studies included in the book are: "The World in a Text: How to Read Tristes Tropiques", pp. 25–48; "Slide Show: *Evans-Pritchard's African Transparencies",* pp. 49–72; "I-Witnessing: Malinowski's Children", pp. 73–101; "Us/not-Us: Benedict's Travels", pp. 102–128).
- *«Margaret Mead, 1901-1978»,* Biographical Memoirs: National Academy of Sciences, 58, 1989, pp. 329-341.
- *«History and Anthropology»,* New Literary History, 21 (2 Winter), 1990, pp. 321-335.
- *«The Year of Living Culturally»,* New Republic, October 21, 1991, pp. 30-36.
- *«Local Knowledge and Its Limits: Some Obiter Dicta», Yale Journal of Criticism,* 5 (2), 1992, pp. 129-135.
- *«Ethnic Conflict: Three Alternative Terms»,* Common Knowledge, 2 (3 Winter), 1993, pp. 54-65.
- *«Life on the Edge» [Review of Tsing, In the Realm of the Diamond Queen],* New York Review of Books, 41 (7 April), 1994, pp. 3-4.
- *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist [The Jerusalem-Harvard Lectures],* Cambridge and London, Harvard University Press, 1995.
- *«Culture War»* [Review essay on Sahlins, How "Natives" Think and Obeyesekere, The Apotheosis of Captain Cook], New York Review of Books, 42 (19 November 30), 1995, pp. 4-6.
- *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics, Princeton,* Princeton University Press, 2000.
- *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar (1979), trad. fr. D. Cefaï,* Paris, Bouchène, 2003.
- *Life Among the Anthros and Other Essays, edited by Fred Inglis, Princeton,* Princeton University Press, 2010.

المحتويات

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2014
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف: 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522
الفاكس: 20 29 25 0522 / 80 00 44 0522
مكتب التصفيف الفني: 39، زنقة علي بن أبي طالب -الدار البيضاء.
الهاتف: 54 / 53 67 29 22 05 الفاكس : 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني : E-Mail : africorient@yahoo.fr

مكتبة
الأدب
المغربي

الأنثروبولوجيا

من البنيوية إلى التأويلية

خلقت أفكار كلود ليفي ستروس ردود فعل ونقاشات عديدة من قِبل المثقفين خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، فمنهم من رأى فيها نسبيةً ثقافية مهدِّدة، كما عبر عن ذلك روجي كايوا سنة 1955 في مقالة تحت عنوان «أوهام العد العكسي»، تعليقا على كتاب «العِرق والتاريخ» الصادر سنة 1952، ومنهم من نعتها بـِ «العقلانية المفرطة»، كما هو الشأن بالنسبة لكليفورد غيرتز الذي وجه انتقاداته لبنيوية ليفي ستروس انطلاقا من اجتهاداته النظرية والمنهجية التي جنحت بالأنثروبولوجيا نحو الثقافة والتأويل الثقافي.

سامراء



Günther Förg, n Füssen (Allemagne), 1952.

ISBN 9981-25-914-0

